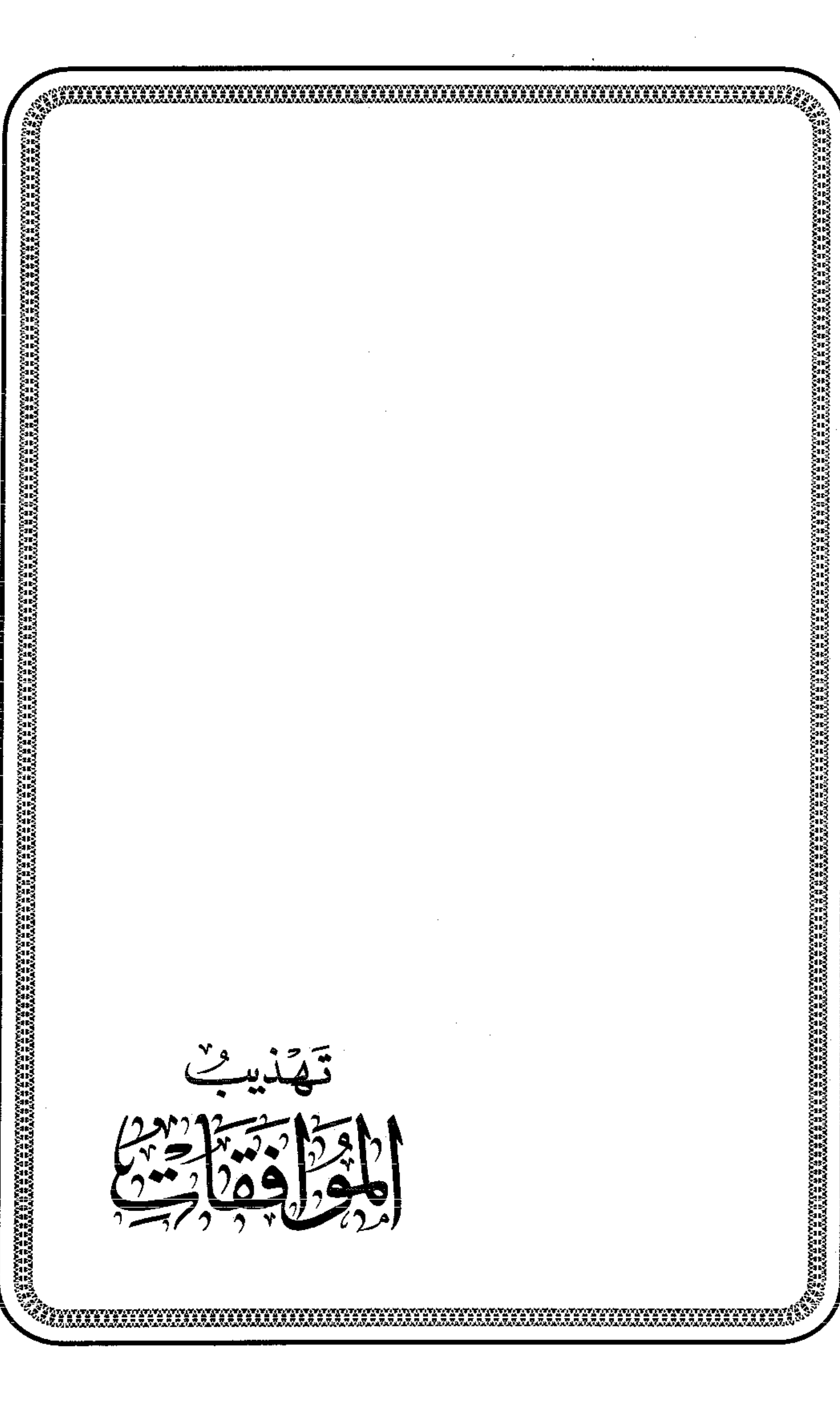

تهذيب
الموافقات



دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية

الدمام - شارع ابن خلدون - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٨٩ - ٨٤٦٧٥٩٣

ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠

الإحساء - الهفوف - شارع الجامعة - ت: ٥٨٨٣١٢٢

جدة: ت: ٦٥١٦٥٤٩

الرياض: ت: ٤٢٦٦٣٣٩

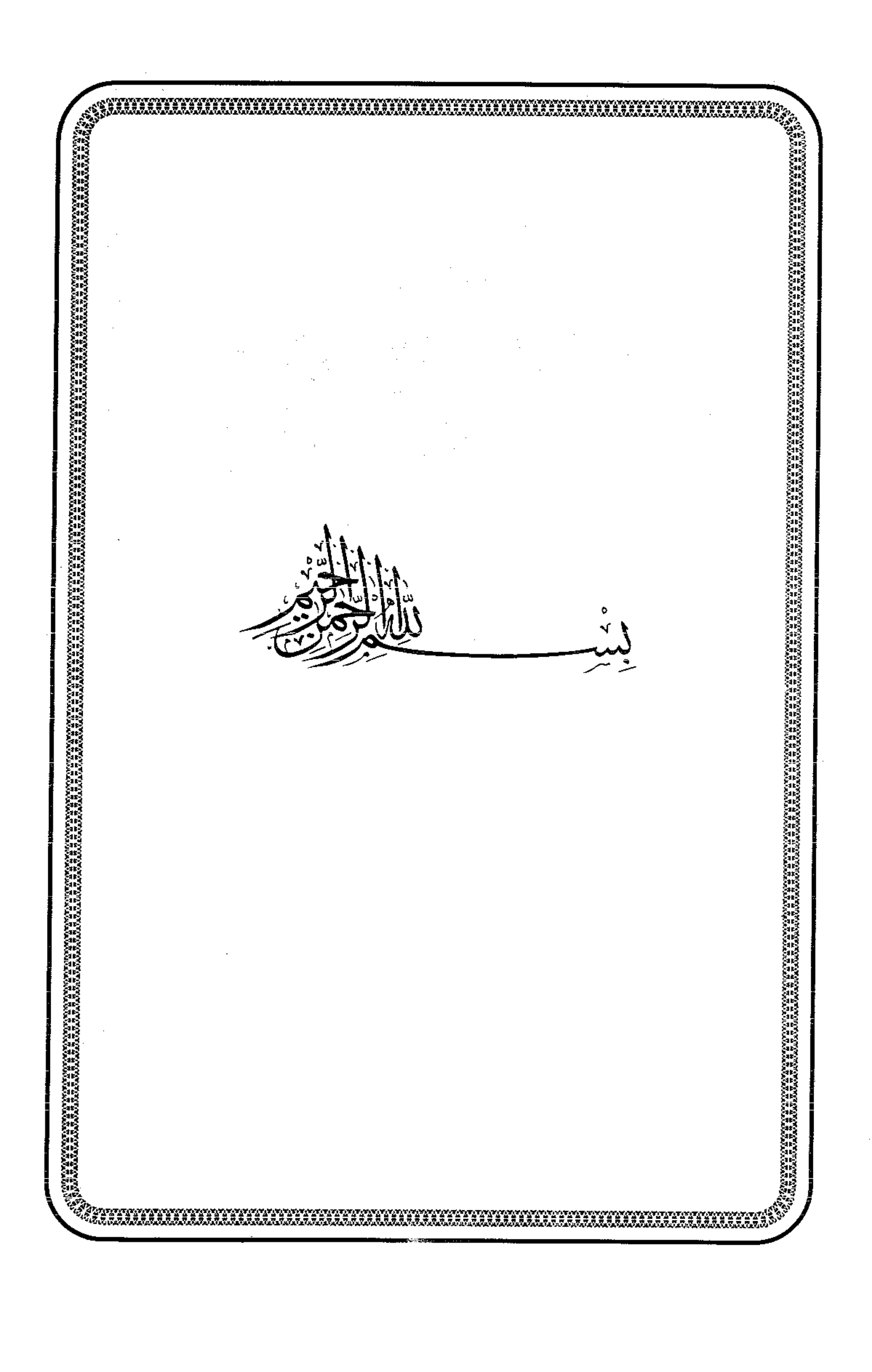
تهذيب

الموافقات

للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي
المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

هذبه وعلق عليه
محمد بن حسين الجيزاني

دار ابن الجوزي


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التهذيب

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

أما بعد

فهذا تهذيبٌ واختصار لكتاب الموافقات للإمام أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله تعالى.

حافظتُ فيه على نص كلام الشاطبي، دون تغيير ولا تبديل؛ إذ تابعتُ الأصل في اللفظ والمعنى، ووافقتُه في الترتيب والمبنى.

فإذا شرعتَ في قراءة هذا التهذيب ألفيتَ مسائل كتاب الموافقات بعضها آخذاً ببعض، وظهرتْ لك قواعده جلية، مصوَّرة بأمثلتها، مقررة بأدلتها، مضموماً إليها ما يتصل بها أو يبنى عليها من أحكام وقواعد وفوائد.

تقرأ جميع هذا بكلام متين مترابط، لا تشعر معه بحذف أو انتقال، ولا يستوقفك إشكال، ولا يعتريك إملال.

تلمس في كل ذلك أسلوب الشاطبي ونَفَسَه وحسَّه.

«وبحسبك أنك تستطيع أن تقرأ هذا الكتاب في أيام معدودات، فتظفر منه بالخير العاجل الكثير، وأنت إذا قرأت الأصل ـ ولست بمطيقه ـ اقتضاك هذا من الوقت أشهراً معدودات»[1].

---

(١) مقدمة الأستاذ عبد السلام هارون لتهذيب سيرة ابن هشام: ص١٤.

وقد سلكتُ في تهذيب كتاب الموافقات المنهج الآتي:

١ ـ حذفتُ من الأصل ما يمكن ـ حسب تقديري ـ الاستغناء عنه[١]. وقد راعيتُ في هذا الحذف ألا يخل بمقصود المؤلف ومراده. فصار مقدار هذا الكتاب بالنظر إلى أصله ما يقارب الربع.

٢ ـ اعتمدتُ في تقييد هذا التهذيب على طبعة الشيخ عبد الله دراز، وربما أُثبتُ ما ورد في بعض نسخ الكتاب الخطية.

٣ ـ حافظتُ على تقسيمات المؤلف وترتيبه للكتب والأبواب والمسائل[٢] والفصول. وقسَّمتُ الكلام إلى فقرات، واستخدمتُ علامات الترقيم مما يعين على فهم المعنى وإيضاح المقصود. ووضعتُ للنقاط المترابطة أرقاماً تسلسلية؛ تيسيراً لضبطها.

٤ ـ حرصتُ على وضع عناوين للمسائل والفصول وبعض الفقرات، وجعلت جميع هذه الزيادات وغيرها[٣] محصورة بين معكوفين، هكذا: [ ].

٥ ـ عزوتُ الأحاديث والآثار ـ باختصار ـ إلى الصحيحين وكتب السنّة المشهورة قدر الطاقة والإمكان[٤].

٦ ـ علَّقتُ ـ وهذا قليل جداً ـ على بعض المواضع بما يناسب المقام.

٧ ـ قدَّمتُ لهذا التهذيب بتمهيد موجز، تضمن: التعريف بالشاطبي وكتابه.

٨ ـ وضعتُ رقم الجزء والصفحة من كتاب الموافقات بطبعتيه (طبعة دراز

---

(١) وقد شمل هذا الحذف بعضاً من: المسائل، والفصول، والأمثلة، والأدلة، والاعتراضات وما يتبعها من أجوبة وردود.

(٢) يستثنى من ذلك موضعان: ما يتعلق بحكم الرخصة، وما يتعلق بشروط الاجتهاد، فقد حصل في هذين الموضعين تقديم بعض المسائل على بعض.

(٣) من الزيادات التي أضفتها تلك الصفحات المفردة التي تحمل تقاسيم الكتب وعناوين المسائل.

(٤) استفدت في ذلك ـ غالباً ـ مما قام به الشيخ مشهور في تحقيقه لكتاب الموافقات.

وطبعة مشهور)[1] - حتى تسهل مراجعة الأصل على قارئ هذا التهذيب - وذلك في الهامش الأيسر إزاء السطر الأول من كل خمس صفحات.

وبعد «فإن التهذيب ضربٌ من التيسير لمن لم تتح له قراءة الأصل، ووصلة صالحة بين شباب اليوم وتراثهم القديم»[2].

وإني لأرجو أن يكون في هذا التهذيب: عونٌ لطلاب العلم في فهم مقاصد الشريعة والالتفات إليها، وإغراءٌ لهم في مطالعة الأصل والرجوع إليه، ودراسته والنهل منه.

أسأل الله الكريم أن يرفع للشاطبي درجته وأن يلحقه بالأنبياء والصالحين.

وأسأله سبحانه أن ينفع بهذا الكتاب من كتبه أو قرأه أو سمعه أو نظر فيه، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

اللهم اعف عنا واغفر لنا وارحمنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) وقد رمزت لطبعة الشيخ عبد الله دراز بـ(د) ولطبعة الشيخ مشهور آل سلمان بـ(م).

(٢) مقدمة الأستاذ عبد السلام هارون لتهذيب سيرة ابن هشام: ص١٤.






التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالشاطبي.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب الموافقات.









المطلب الأول

التعريف بالشاطبي

وفيه ثلاثة أمور:

١ - اسمه ونشأته ووفاته.

٢ - شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته.

٣ - كلمة في عقيدة الشاطبي.




١ ـ اسمه ونشأته ووفاته[١]:

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، أبو إسحاق الشاطبي. لم يذكر أحد من مترجميه زمان ولادته ولا مكانها.

وقد نشأ في غرناطة وقضى فيها كل حياته، ولا يذكر له أسفار ولا رحلات، بل حتى رحلة الحج لا ذكر لها.

وقد توفي رحمه الله تعالى سنة ٧٩٠هـ.

٢ ـ شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته:

لم يتتلمذ الشاطبي خارج غرناطة، إلا أن شيوخه بعضهم من الغرناطيين وبعضهم ممن وفد على غرناطة.

فمن شيوخه الغرناطيين:

أبو عبد الله محمد بن الفخار البيري المتوفى سنة ٧٥٤هـ، وأبو جعفر الشقوري، وأبو سعيد بن لب المتوفى سنة ٧٨٢هـ، وأبو عبد الله البلنسي المتوفى سنة ٧٨٢هـ.

---

(١) **من أهم مصادر ترجمة الشاطبي**: برنامج المجاري: ص١١٦ ـ ١٢٢ وهو تلميذه، وهو أقدم من ترجم له، ونيل الابتهاج للتنبكتي: ص٤٦، وشجرة النور الزكية لمخلوف: ص٢٣١، ومقدمة د.محمد أبي الأجفان لكتاب الإفادات والإنشادات ولكتاب فتاوى الإمام الشاطبي، وكتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، وكتاب الشاطبي ومقاصد الشريعة لحمادي العبيدي، وكتاب الإمام الشاطبي: عقيدته وموقفه من البدع وأهلها لعبد الرحمن آدم علي، ومجلة الموافقات العدد الأول (ذو الحجة ١٤١٢هـ) ص٩١ ـ ٣٧٩ وقد شمل (١٦) بحثاً عن الشاطبي وكتاب الموافقات، والمجلة يصدرها المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر.

ومن شيوخه الوافدين على غرناطة:

أبو عبد الله الشريف التلمساني المتوفى سنة ٧٧١هـ صاحب كتاب «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»، وأبو عبد الله المقري المتوفى سنة ٧٥٩هـ صاحب كتاب «قواعد الفقه»، وأبو القاسم السبتي المتوفى سنة ٧٦٠هـ، وأبو علي الزواوي المتوفى بعد سنة ٧٧٠هـ.

وأما تلاميذه فمنهم:

أبو يحيى بن عاصم، المتوفى سنة ٨١٣هـ، وأخوه القاضي أبو بكر بن عاصم المتوفى سنة ٨٢٩هـ وهو صاحب منظومة «تحفة الحكام»، وأبو عبد الله المجاري المتوفى سنة ٨٦٢هـ صاحب البرنامج الذي ترجم فيه لشيخه الشاطبي.

وأما مؤلفاته فالمطبوع منها ثلاثة:

الاعتصام ولم يتمه، والموافقات، والإفادات والإنشادات. وقد قام د. محمد أبو الأجفان بجمع شيء من فتاويه، وطبعها باسم «فتاوى الإمام الشاطبي» وقد جمع أكثرها من كتاب «المعيار المعرب» للونشريسي المتوفى سنة ٩١٤هـ.

٣ ـ كلمة في عقيدة الشاطبي:

كان الشاطبي رحمه الله رغم مقاومته للبدع العملية في عصره على معتقد الأشاعرة كما يتبين ذلك من رسالة الباحث عبد الرحمن آدم علي: **«الإمام الشاطبي: عقيدته وموقفه من البدع وأهلها»**.

ولعل الشاطبي «لم يولِ هذا الجانب من الاهتمام والتأمل ما أولاه لتوحيد العبادة والدفاع عنه. ولا نظن أن الشاطبي قد تعمد مخالفة مذهب السلف وهو الذي تحمَّل المشاق العظيمة في دفاعه عن توحيد العبادة ومقاومته للبدع الحادثة، حتى نسب إلى البدعة والضلالة كما بيّنه رحمه الله في أول كتابه الاعتصام.

والذي نعتقده فيه وفي أمثاله من العلماء الذين أحسنوا الظن بمعتقد المتكلمين ولم يستبن لهم الحق في مسائل الخلاف أنهم مأجورون على اجتهادهم، وأما ما خالفوا فيه أهلَ السنّة والجماعة، فإنه يجب بيانه لئلا ينخدع بهم من لا يعرف حقيقة الأمر، إذ يظن كثير من الناس أن المذهب الأشعري هو عقيدة أهل السنّة والجماعة؛ فإن المذهب الأشعري قد انتشر في القرنين الخامس والسادس بسبب تبني الحكومات آنذاك له.

فقد تبناه في المشرق «نظام الدين» وزير الدولة السلجوقية، وبنى له المدارس، وأسندها إلى أئمة الأشاعرة كالقشيري والجويني. وفي المغرب تبنى ابن تومرت المذهب ونشره. وفي وسط بلاد المسلمين تولّى نور الدين زنكي ومن بعده صلاح الدين الأيوبي نشر المذهب الأشعري، وخاصة صلاح الدين رحمه الله فقد بنى المدارس في القاهرة لتدريس هذا المذهب. ثم توارثت الحكومات المتعاقبة المملوكية والتركية ذلك المنهج.

ولعل سبب ميل الحكومات للمذهب الأشعري لما يشتمل عليه من تغليب العقل في كثير من مسائله، بل قد أصّل الرازي مسألة تقديم العقل على النقل حتى أصبحت بعده أصلاً من أصول الأشاعرة، ولهذا فإن بيان الفرق بين مذهب «أهل السنّة والجماعة» الذي هو «المذهب السلفي» ومذهب المتكلمين ضرورة في هذه الفترة، التي بدأت الأمة تعود إلى دينها»[1].

---

(١) من تقريظ د. أحمد بن سعد الغامدي لكتاب: «الإمام الشاطبي: عقيدته وموقفه من البدع وأهلها»: (ب ـ ج).




المطلب الثاني

التعريف بكتاب الموافقات

وفيه سبعة أمور:

١ ـ اسم الكتاب.

٢ ـ منهج الشاطبي في الموافقات من مقدمته.

٣ ـ مصادر الكتاب.

٤ ـ قيمة الكتاب والثناء عليه.

٥ ـ المؤاخذات على الكتاب.

٦ ـ الكتب المؤلفة حوله.

٧ ـ طبعات الكتاب.




١ ـ اسم الكتاب:

ذكر الشاطبي في مقدمة هذا الكتاب أنه اختار له اسم: «عنوان التعريف بأسرار التكليف» ثم إنه عدل عن هذا الاسم إلى اسم: «**الموافقات**» بناء على رؤيا رآها أحد الشيوخ من ذوي الحظوة والاحترام عنده.

وهذا الاسم ـ أعني الموافقات ـ هو الذي ذكرته المصادر القديمة لترجمة المؤلف، وهو الذي ورد أيضاً في الأصول الخطية للكتاب.

وقد زاد على هذا الاسم بعضُ المعاصرين ممن طبع الكتاب وقام بنشره: فجاء في طبعة الشيخ عبد الله دراز: «الموافقات في أصول الشريعة» وفي طبعة الأستاذ محي الدين عبد الحميد: «الموافقات في أصول الأحكام» وكذلك في طبعة الأستاذ محمد الخضر حسين والشيخ محمد حسنين مخلوف[١].

٢ ـ منهج الشاطبي في الموافقات من مقدمته:

أشار الشاطبي في مقدمة كتابه هذا إلى منهجه، فمن ذلك:

أ ـ **موضوع الكتاب**: هو بيان مقاصد الكتاب والسنّة، والتعريف بأسرار التكليف في هذه الشريعة الحنيفية.

ب ـ **مسائل الكتاب**: وقد حصرها المؤلف في خمسة أقسام: أولها في المقدمات العلمية المحتاج إليها، والثاني: في الأحكام، والثالث: في

---

(١) انظر: نظرية المقاصد: ص٩٣، ومقدمة محقق الموافقات: ١/ ٦٥.

مقاصد الشريعة، والرابع: في الأدلة، والخامس: في الاجتهاد.

جـ ـ الغرض من تأليفه: هو التوفيق بين مذهب المالكية والحنفية. هذا ما أورده الشاطبي عن شيخه الذي قال له: «رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألَّفته، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب الموافقات». قال: «فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفَّقتَ به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة». فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب... فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني... ليكون ـ أيها الخل الصفي والصديق الوفي ـ هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق[1].

ومن أغراض تأليف هذا الكتاب أيضاً: إيضاح الطريقة المثلى في دراسة هذه الشريعة وكيفيةَ الترقي في علومها[2].

وليس غرضاً للمؤلف أن يكون كتاب الموافقات مصدراً في جمع قواعد الشريعة ومسائلها أو عمدة في تحقيقها، وإنما هو عون على تصورها، ومرجع يقرِّب فهمها، ويأخذ بيد السائر نحو ذلك[3].

وبهذا يعلم أن كتاب الموافقات لا يتحقق كمال الإفادة من كنوزه إلا لمن حصلت له الدراية بعلوم الشريعة والاطلاع التام على جملتها وتفاصيلها.

ومن هنا نقول:

إن الشاطبي أراد بهذا الكتاب أن يخاطب العلماء ومن في فلكهم ومن هو في حكمهم ممن تصدى لتعليم الناس، وصار قائماً ببث هذه الشريعة في الخلق ونشرها بين العالمين.

---

(١) الموافقات: ١/ ٢٤.
(٢) انظر: الموافقات: ١/ ٢٤.
(٣) انظر: المصدر نفسه.

نعم. فالشاطبي بكتابه هذا يضع لهؤلاء منهاجاً وسطاً وطريقاً عدلاً. فهو يؤصِّل قواعد ضرورية لفهم هذه الشريعة، ويضع ضوابط مهمة للتعامل مع الأدلة المتعارضة والأقوال المختلفة.

والكتاب يغرس في النفوس أن تتفقه في دين الله وتبصر، ويربي العقول كيف تنظر وتفكر.

فصار كتاب الموافقات ـ بهذا النظر ـ معيناً ينهل منه العالم والمتعلم، ويرده المربي والمعلِّم، ويؤمه الخاص والعام.

د ـ الاعتماد على استقراء الشريعة في كلياتها وجزئياتها، والجمع بين الأصول النقلية والقضايا العقلية «حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه قد تسنَّم ذروة طود شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويبصر بشعابها»[1].

وقد اقتضى منه الوفاء بهذا المطلب أن يستبدل التعب بالراحة، والسهر بالمنام، فكان هذا الكتاب نتيجة عمره ويتيمة دهره.

هـ ـ الابتكار والتجديد لعلم مقاصد الشريعة على الخصوص. والشاطبي بهذا الصنيع اقتحم لجة واسعة فأحسن وأجاد، وابتنى عمارة كبرى فأبدع وأفاد.

وهو مع كونه ابتكر واخترع فقد اقتدى واتبع؛ كما قال رحمه الله: «فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار»[2].

٣ ـ مصادر الكتاب:

يمكن تصنيف مصادر الشاطبي، المؤثِّرة في شخصيته، الموجِّهة لفكره، إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) مقدمة الموافقات للشيخ عبد الله دراز: ١/٨.

(٢) الموافقات: ١/٢٥.

الأول: مصادر المذهب المالكي، ومعلوم أن في هذا المذهب عناية بالغة بالمصالح المرسلة وسد الذرائع.

الثاني: المصادر الأندلسية، ويلاحظ أن الشاطبي لم يُذكر عنه أنه خرج عن موطنه «غرناطة».

ومن أبرز علماء الأندلس الذين أفاد منهم: ابن حزم، وابن عبد البر، وابن العربي، وابن رشد الجد، وابن رشد الحفيد، إضافة إلى شيوخه الذين أدركهم وأخذ عنهم.

الثالث: كتب المشارقة التي وقف عليها الشاطبي وأفاد منها.

أما **مصادره في كتاب الموافقات** على وجه الخصوص فإنها متنوعة الفنون، ذلك أن الشاطبي ألف كتابه هذا «بعدما أحاط بالسنّة، وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة من المتصوفين»[(١)].

وأما **الكتب الأصولية التي صرَّح الشاطبي** بالنقل منها فهي[(٢)]: الرسالة للشافعي، وشرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب، وإحكام الفصول للباجي، والبرهان للجويني، وشفاء الغليل للغزالي، والمحصول للرازي.

ومن الأصوليين الذين صرَّح بالنقل عنهم ـ عدا أصحاب الكتب السابقة ـ: ابن حزم والعز بن عبد السلام والقرافي والمقري[(٣)].

إلا أن **الغزالي** ـ كما يقول الريسوني صاحب نظرية المقاصد ـ: «هو أكثر من يذكرهم الشاطبي من الأصوليين. يليه ـ وبفارق كبير ـ الرازي فالجويني، ثم القرافي فابن عبد السلام»[(٤)].

---

(١) مقدمة الموافقات للشيخ عبد الله دراز: ١/١٢.

(٢)(٣) انظر: مقدمة محقق الموافقات: ١/٢٢، ٢٣. وانظر أيضاً: فهرس الكتب في المجلد السادس.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص٢٩٤.

٤ ـ قيمة الكتاب والثناء عليه:

سأكتفي في بيان محاسن كتاب الموافقات وقيمته العلمية بسرد أقوال الباحثين قديماً وحديثاً في الثناء عليه.

يقول أحمد بابا التنبكتي عنه: «.. كتاب جليل القدر جداً، لا نظير له، يدل على إمامته وبعد شأوه في العلوم سيما علم الأصول.

قال الإمام الحفيد ابن مرزوق: «كتاب الموافقات المذكور من أقبل الكتب»[١].

وقال أحد تلاميذ الشاطبي في نظمه لكتاب الموافقات:

«فهو كتاب حسن المقاصد   ما بعده من غاية للقاصد»[٢]

وقال الشيخ محمد رشيد رضا في تقديمه لكتاب الاعتصام: «..ولكان المصنف بهذا الكتاب وبصنوه كتاب الموافقات ـ الذي لم يسبق إلى مثله سابق أيضاً ـ من أعظم المجددين في الإسلام.

فمثله كمثل الحكيم الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون، كل منهما جاء بما لم يسبق إلى مثله، ولم تنتفع الأمة ـ كما كان يجب ـ بعلمه.

كتاب الموافقات: لا ندَّ له في بابه «أصول الفقه وحكم الشريعة وأسرارها».

وكتاب الاعتصام: لا ندَّ له في بابه..»[٣].

ويقول الشيخ عبد الله دراز: «وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه[٤]، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص،

---

(١) نيل الابتهاج: ص٤٨.

(٢) مقدمة محقق الإفادات والإنشادات: ص٣١.

(٣) مقدمة الاعتصام: ١/ ٤.

(٤) ذكر الشيخ عبد الله دراز أن لأصول الفقه ركنين: أحدهما علم لسان العرب، والآخر: علم مقاصد الشريعة.

وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل»[1].

ويقول أيضاً عن كتاب الموافقات: «لو اتُخذ مناراً للمسلمين، بتقريره بين العلماء، وإذاعته بين الخاصة لكان منه مِذَبَّة تطرد أولئك الأدعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة..»[2].

ويقول الدكتور مصطفى الزرقاء: «ومنذ أن نُشر كتابه الاعتصام في البدع، وكتابه الآخر الموافقات في أصول الشريعة، وكانا من الكنوز الثمينة الدفينة أخذ اسم الشاطبي يدور على ألسنة العلماء والفقهاء، وأصبح الكتابان ـ ولا سيما الموافقات ـ من ركائز التراث الأساسية التي يلجأ إليها أساتذة الشريعة وطلابها المتقدمون»[3].

ويقول أيضاً عن كتاب الموافقات: «.. فقد أضاف إلى علم أصول الفقه ومؤلفاته بياناً إبداعياً في مقاصد الشريعة، وهو الجانب الذي كان حظه من العناية في مؤلفات أصول الفقه قليلاً وضئيلاً، لا يتناسب مع عظيم أهميته في طريق استنباط الأحكام»[4].

ويقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: «لقد بنى الإمام الشاطبي ـ حقاً ـ بهذا التأليف هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية استطاع أن يشرف منه على مسالك وطرق، لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلّ من اهتدى إليها قبله، فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه.

وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيباً في قرننا الحاضر والذي قبله، لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية»[5].

---

(١) مقدمة الموافقات: ١/٦.

(٢) مقدمة الموافقات: ١/٩.

(٣)(٤) مقدمة فتاوى الإمام الشاطبي: ص٨.

(٥) أعلام الفكر الإسلامي: ص٧٦ بواسطة مقدمة محقق الإفادات والإنشادات: ص٣١.

ويقول الدكتور حمادي العبيدي: «وهكذا يتضح أن الشاطبي ما يزال يعيش بيننا بفلسفته في المقاصد وآرائه الإصلاحية، وأن رجال العلم والفكر في العالم الإسلامي يجدون فيها معيناً لدعواتهم إلى الإصلاح والتجديد على أسس من القيم الإسلامية الثابتة»[١].

٥ ـ المؤاخذات على الكتاب:

أهم ما يؤخذ على كتاب الموافقات يمكن إجماله في أمور ثلاثة:

الأمر الأول: مخالفة منهج السلف في بعض مسائل الاعتقاد[*]:

فمن ذلك:

أ ـ إنكار باء السببية، وهو مبني على نفي الأسباب:

قال الشاطبي رحمه الله: «ومما يدل على هذا أيضاً: أن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به»[٢].

هذا هو مذهب نفاة الأسباب ـ أتباع جهم ـ وجرى عليه كثير من الأصوليين في تعريف السبب بأنه ما يوجد الحكم عنده لا به.

وهذا مخالف للقرآن الكريم الذي جاء بإثبات باء السببية كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ۝٩﴾.

وأهل السنّة يقولون: إن الله يخلق الأشياء بالأسباب لا عندها[٣].

---

(١) الشاطبي ومقاصد الشريعة: ص٢٨٤.

(*) صدر ـ مؤخراً ـ كتاب نافع في هذا الباب، عنوانه: «الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام» تأليف ناصر الفهد، وقد تضمَّن بيان مخالفات الشاطبي لمنهج السلف في: توحيد الربوبية، والأسماء والصفات، والإيمان، والقدر، وتأثره بعلم الكلام وبالصوفية، وإنكاره للمهدي. وبهذا يتبين أن مضمون الكتاب أخص من عنوانه.

(٢) انظر: ط.دراز: ١/ ١٩٦، ط.مشهور: ١/ ٣١٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ٨/ ٧٠، ٣/ ١١٢، وشفاء العليل لابن القيم: ص١٨٨، ١٨٩، ومدارج السالكين: ص٢٦٧، ٢٦٨.

ب ـ توهين النصوص السمعية والقول بأنها لا تفيد إلا الظن:

قال الشاطبي رحمه الله: «إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة، وهذا نادر أو معدوم.

فإذا ورد دليل منصوص، وهو بلسان العرب فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين، فلم يبق إلا الظاهر والمجمل»[1].

والقول بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين طاغوت ـ كما قرر ذلك ابن القيم ـ من الطواغيت التي هدم بها أصحاب التأويل الباطل معاقل الدين، وانتهكوا بها حرمة القرآن، ومحوا بها رسوم الإيمان.

فأسقطت حرمة النصوص من القلوب، ونهجت طريق الطعن فيها لكل زنديق وملحد، فلا يحتج عليه المحتج بحجة من كتاب الله أو سنّة رسوله ﷺ إلا لجأ إلى طاغوت من هذه الطواغيت واعتصم به، واتخذه جنة يصد به عن سبيل الله[2].

ومن الأدلة على بطلان هذا القول أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعلمون أحوال النبي ﷺ بالاضطرار وكانوا لا يتوقفون على هذه الأمور العشرة في حصول اليقين لهم بمراد الرسول ﷺ، وكذا كان التابعون وتابعوهم أيضاً ومن بعدهم كذلك.

وأيضاً فإن التعريف بالأدلة اللفظية أصل للتعريف بالأدلة العقلية، وحينئذ فالقدح في حصول العلم بمدلول الأدلة اللفظية قدح في حصول العلم بالأدلة العقلية، فلا يحصل العلم إذن[3].

---

(١) انظر: ط.دراز: ٤/٣٢٤، ط.مشهور: ٥/٤٠١. وانظر أيضاً: المقدمة الثالثة من المقدمات التي صدَّر الشاطبي بها كتابه.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة: ٢/٦٣٢، ٦٣٣.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة: ٢/٦٥٩ ـ ٦٦٣.

ج ـ إنكار الحكمة الراجعة إلى الله سبحانه:

قال الشاطبي رحمه الله: «وإن كان لحكمة ومصلحة، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى، أو إلى العباد.

ورجوعها إلى الله محال؛ لأنه غني، ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام»[1].

ومذهب السلف إثبات الحكمة في أفعاله سبحانه وتعالى، وأن هذه الحكمة منها ما يعود إليه ويحبه ويرضاه، ومنها ما يعود إلى عباده.

وذهبت الأشاعرة إلى نفي الحكمة، وذهبت المعتزلة إلى إثبات الحكمة وقالوا: إنها تعود إلى الغير ولا يعود إليه منها شيء[2]، وهو المذهب الذي قرره الشاطبي.

د ـ تأويل الصفات[3].

هـ ـ نفي التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق[4].

هذا مجمل ما يؤخذ على الشاطبي في مسائل العقيدة، وقد سبق التنبيه على عذره في ذلك عند الكلام على ترجمته، تحت عنوان «كلمة في عقيدة الشاطبي».

الأمر الثاني مما يؤخذ على الشاطبي في كتاب الموافقات: إيراد كثير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة[5].

---

(١) انظر: ط. دراز: ٢/ ١٧٢، ط. مشهور: ٢/ ٢٩٤.

(٢) انظر في تقرير مذهب السلف: مجموع الفتاوى: ٨/ ٨٨ ـ ٩٣، وشفاء العليل لابن القيم: ص١٩٧ ـ ١٩٩. وانظر في مذاهب المخالفين: الفصل لابن حزم: ٣/ ١٦٤، والمسائل الخمسون للرازي: ص٦٢، والمواقف للإيجي: ص٣٣١، ٣٣٢.

(٣) وقد نبَّه على هذه المسألة الباحث عبد الرحمن آدم علي في كتابه: الإمام الشاطبي: عقيدته وموقفه من البدع وأهلها: ص٢٠٥ ـ ٢٤٤؛ وكذا محقق كتاب الموافقات الشيخ مشهور: ١/ ٨١ من مقدمته.

(٤) وقد نبَّه على هذه المسألة محقق كتاب الموافقات الشيخ مشهور: ١/ ١٢٥ ـ ١٣٠.

(٥) لعل فيما أورده محقق كتاب الموافقات الشيخ مشهور من الأمثلة على ذلك كفاية وغناء. انظر: مقدمة الموافقات ط. مشهور: ١/ ٧٦ ـ ٧٨.

والظاهر من صنيع الشاطبي أنه يوردها ـ في الغالب ـ على سبيل التمثيل، وإن ذكرها على جهة الاستدلال بها فإنه يأتي بها للاستئناس والتأييد لنصوص أخرى ظهر ثبوتها وقامت صحتها.

إلا أن الأمر الذي يؤخذ على الشاطبي هو ذكره للأحاديث الضعيفة والموضوعة وإضافتها للنبي ﷺ دون بيان.

الأمر الثالث مما يؤخذ على الشاطبي في كتاب الموافقات: المنهج الذي سلكه في صياغة هذا الكتاب.

فمن ذلك[1]:

١ ـ الإكثار من الاستطرادات التي تشتت وحدة الموضوع.

٢ ـ الولع بفرض الاعتراضات والردود عليها مما أضفى على الكتاب روح الجدل الممل.

٣ ـ الاشتغال بالتفريع والتجزئة للمسائل.

وأقول ـ وهي كلمة حق ـ: إن الشاطبي في أسلوبه ومنهجه الذي اقتفاه في صياغة الكتاب وعرضه ـ وإن لم يستحسنه طائفة من المعاصرين ـ قد سلك سبيلاً مألوفاً معتاداً عند كثير من المؤلفين، خاصة في أصول الفقه؛ فإن كتب الأصوليين ـ كما هو معروف ـ تتسم بكثرة المعارضات والردود والجدل، وبكثرة التفريع والتقسيم، كما أن كتب المتقدمين من أهل العلم في أصول الفقه وفي غيره تتصف بالاستطراد والتنويع بين الفنون والمسائل والعلوم.

وكتاب الموافقات بأسلوبه هذا يطيب لطوائف من أهل العلم، بل يجد البعض في قراءته غاية المتعة والفائدة. ولكل وجهة هو موليها.

---

(١) هذه الملاحظات ذكرها د.حمادي العبيدي. انظر: كتابه الشاطبي ومقاصد الشريعة: ص١١٢.

٦ ـ الكتب المؤلَّفة حوله:

لم يلقَ كتاب الموافقات عناية تليق بمكانه، ولعل سبب ذلك كون مباحثه مبتكرة مستحدثة لم يألفها المشتغلون بعلوم الشريعة فانصرفت عنه همتهم[(١)].

وإنما وقع الاشتغال به والعناية في القرن الماضي بعد أن طُبع وانتشر وعرف الناس قيمته ووقفوا على حاجتهم إليه[(٢)].

ومن الكتب التي أُلِّفت حوله فيما مضى[(٣)]:

١ ـ «**نيل المنى في اختصار الموافقات**» لتلميذ الشاطبي أبي بكر محمد بن محمد بن عاصم، المتوفى سنة ٨٢٩هـ. ولم يطبع.

٢ ـ «**نيل المنى من الموافقات**» لأحد تلاميذ الشاطبي من بلدة وادي آش. ولم يطبع.

٣ ـ «**المرافق على الموافق**» للشيخ مصطفى بن محمد فاضل بن محمد مامين الشنقيطي، الملقب بماء العينين، المتوفى سنة ١٣٢٨هـ. وهذا الكتاب نظم للموافقات مع شرح له. وقد طبع قديماً.

٤ ـ «**توضيح المشكلات في اختصار الموافقات**» للشيخ محمد يحيى الولاتي الشنقيطي، المتوفى سنة ١٣٣٠هـ. وهو مطبوع في مجلدين بمراجعة حفيده بابا محمد عبد الله، وقد انتهى فيه إلى نهاية كتاب المقاصد.

٧ ـ طبعات الكتاب:

طُبع كتاب الموافقات عدة طبعات[(٤)]، وهي:

---

(١) انظر مقدمة الشيخ عبد الله دراز للموافقات: ١/ ١١.

(٢) انظر ما تمّ إيراده عن الشيخ مصطفى الزرقاء عند الكلام على: «قيمة الكتاب».

(٣) انظر مقدمة د.محمد أبي الأجفان لكتاب الإفادات والإنشادات: ص٣١، ٣٢، ومقدمته لكتاب فتاوى الشاطبي: ص٤٧، والإمام الشاطبي عقيدته وموقفه من البدع وأهلها: ص٧٦، ومقدمة محقق الموافقات: ١/ ٣٣ ـ ٣٦.

(٤) انظر مقدمة محقق الإفادات والإنشادات: ص٢٩، ومقدمة محقق الموافقات: ١/ ٥٧ ـ ٦٤.

١ - سنة ١٣٠٢هـ بمطبعة الدولة التونسية.

٢ - سنة ١٣٤١هـ بالمطبعة السلفية بمصر، وقد علق الشيخ محمد الخضر حسين على الجزء الأول والثاني، وعلق الشيخ محمد حسنين مخلوف على الجزء الثالث والرابع[١].

٣ - بتحقيق الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد، ونشرته مكتبة صبيح بمصر[٢].

٤ - بشرح الشيخ عبد الله دراز، ونشرته المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٥ - سنة ١٤١٧هـ بتحقيق الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان، ونشرته دار ابن عفان بالسعودية.

وأحسن هذه الطبعات ثنتان:

الأولى: طبعة الشيخ عبد الله دراز[٣]، فقد تميزت طبعته بمزيد من الدقة والعناية في ضبط نص الكتاب وتقويمه.

وامتازت بوضع عناوين في رأس كل صفحة من صفحات الكتاب، وكان لهذا الصنيع أثر عظيم في تيسير عملية البحث والانتقال في ثنايا الكتاب.

ويلاحظ على شرح الشيخ دراز أنه أطال كثيراً في نقد المؤلف والاعتراض عليه. ولا عجب فقد ظهر في صفحة الغلاف قوله:

«وعليه شرح جليل لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه،

---

(١) هذه الطبعة والتي قبلها لم تخل من تحريف وتصحيف وسقط. وذلك حسب إفادة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد في مقدمته للموافقات: ١/ ٥.

(٢) هذه الطبعة حسب إفادة الشيخ مشهور لم تختلف عما قبلها إلا قليلاً. انظر مقدمة الشيخ مشهور للموافقات: ١/ ٥٩.

(٣) ظهرت هذه الطبعة في أربع مجلدات، وربما جمعت في مجلدين كبيرين، وقد بلغت صفحات هذه الطبعة: (١٥٦٨).

ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه».

وهو الذي يقول في مقدمة شرحه: «والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقه من مجاراة المؤلف في قبول تمهيده، أو الإذعان لاستنتاجه لمقصوده، وكان هذا سبباً **في عدم الاحتشام من نقده** في بعض الأحيان، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان»[1].

ولذا قال بعض الباحثين: «تعليقات الشيخ دراز تمتاز بالشح في الإطراء، وبالمبالغة في المعارضات والاستدراكات»[2].

والطبعة الثانية: طبعة الشيخ مشهور آل سلمان، فقد عني في هذه الطبعة بتخريج الأحاديث والآثار وأطال في ذلك[3].

وامتازت طبعته بحسن المظهر، وامتازت أيضاً بمقابلة الكتاب على بعض نسخه الخطية.

ويلاحظ على هذه الطبعة كونها ثقيلة المحمل، يصعب معها الوصول إلى

---

(١) مقدمة الموافقات للشيخ عبد الله دراز: ١/١٣.

(٢) انظر: مقدمة الموافقات للشيخ مشهور: ١/٥٩.

(٣) كان من الأيسر والأنفع في خدمة كتاب الموافقات خدمة جليلة من جهة تخريج أحاديثه وآثاره جمع هذه التخريجات وضم بعضها إلى بعض، وترتيبها بحسب ترتيب كتاب الموافقات على طبعة الشيخ دراز، والعمل على إخراجها في مجلد واحد تحت عنوان: «تخريج الأحاديث والآثار الواردة في كتاب الموافقات».
وكان من المفيد جداً عند تخريج الحديث أو الأثر الإشارة إلى رأي الشيخ الألباني في الحكم بالصحة أو الضعف، لا سيما وأن المحقق قد رجع إلى كتب الألباني وأفاد منها في الغالب.
وقد وقع في تخريج الشيخ مشهور شيء من التكرار، ولعل هذا إنما وقع بسبب طول الكتاب من جهة، وحصول التكرار عند الشاطبي من جهة أخرى.
وعلى كل حال فالعمل الذي قام به الشيخ مشهور عمل مشكور. أسأل الله أن يجزل له به الأجر والمثوبة.

المطلوب، إذ حمَّلها جميع تعليقات السابقين وشروحهم وهم: الشيخ عبد الله دراز، والشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ محمد حسنين مخلوف، والشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، والشيخ الشنقيطي (ماء العينين)[1].

ثم أضاف إلى ذلك تعليقات له وزيادات وتعقبات، وذكر مع ذلك بعض النقول عن ابن تيمية وابن القيم، وربما اكتفى بذكر مواطن بحث هذه المسألة أو تلك عند هذين الإمامين وغيرهما[2].

وقد ظهر هذا العمل في خمس مجلدات، إلا أنه أضاف مجلداً خاصاً بالفهارس المتعددة[3]، وقد صدَّر هذا المجلد بترجمة للشاطبي، وترجمة له

---

(١) مما ينبغي التنبيه له أن الإحالة إلى ما كتبه هؤلاء الشراح والمعلقون على كتاب الموافقات إنما تكون على الطبعة الخاصة بكلٍ منهم.
هذا ما يتطلبه المنهج العلمي في توثيق النقول من مصادرها الأصلية. ثم إنه لا مانع من الاستفادة من باب الاطلاع دون التوثيق مما أثبته الشيخ مشهور عنهم في طبعته الأخيرة.

(٢) إن الإحالات التي قام بها المحقق إلى كتب هذين الإمامين وغيرهما لا تخلو من فائدة. وإن كان كثير من هذه الإحالات تفتقر إلى قدر من الدقة كيما تتفق مع إيراد الشاطبي ومقصده. ثم إن الإكثار من الإحالة على عدد كبير من المصادر والمراجع لم يعد أمراً سائغاً؛ إذ لا يعين على العمق في الفهم، مع ما فيه من إثقال للحواشي وإشغال للقارئ عن الأصل.

(٣) هناك ملاحظات فنية على تنظيم هذه الفهارس، ومن أهم هذه الملاحظات نظراً لكون الكتاب من كتب أصول الفقه هي ما يتعلق بفهرس أصول الفقه وذلك أن رسم المسألة وعنوانها لم يكن دقيقاً، بل كان مختلفاً عما اعتاده الأصوليون في تلقيب المسائل، وإليك توضيح هذا بالمثال:
مسألة إفادة الأمر للوجوب أو الندب، لو أردنا أن نتعرف على رأي الشاطبي في هذه المسألة من خلال الفهرس الخاص بأصول الفقه فإنه ستطرح بين يديك العناوين الآتية: (٦/٤٠٩، ٤١٠) الاختلاف في معنى الأمر، صيغة الأمر، الأمر في أصول الفقه، الأمر بطاعة النبي ﷺ، مبحث الأمر، الأمر للوجوب، امتثال الأمر، التزام الأمر والنهي، الأمر للوجوب وكيفية إثباته، دلالة الأمر على الطلب، الأمر والنهي، الأمر عند الأشاعرة والمعتزلة، التفريق بين مراتب الأمر ومراتب النهي، تساوي الأوامر والنواهي في الامتثال، مظان مسألة الأمر للوجوب. =

ولمحققي الموافقات وشراحه، فخرج الكتاب في ست مجلدات[1].

وحاصل القول في هاتين الطبعتين: أن لكل طبعة ما يميزها، وإن كانت إحداهما لا تغني عن الأخرى.

= هذه هي العناوين التي اخترتها مما يغلب على الظن أن لها صلة بالموضوع المطلوب بحثه. والسؤال: تحت أي عنوان من هذه العناوين ستحصل على بغيتك وهي: ما رأي الشاطبي في إفادة الأمر الوجوب أو الندب.

لقد نظرتُ في جميع المسائل السابقة المذكورة في الفهرس، وتبين لي بعد طول بحث ومعاناة أن رأي الشاطبي إنما ذُكر تحت العنوان الأخير وهو: مظان مسألة الأمر للوجوب. ومن هنا يظهر لك أن الإفادة من هذا الفهرس أمر جد عسير.

وصفوة القول: أن الغرض من الفهارس إنما هو التيسير والتقريب.

وكان من المتحتِّم لتحقيق هذا الغرض: اعتماد ألقاب الأصوليين وتسمياتهم المعقودة للمسائل الأصولية، وتصنيف التفصيلات الدقيقة في الفهرس تحت عناوين إجمالية، وإدراجها تحت كليات تضمها، فيقال مثلاً في باب الأمر: حد الأمر، صيغة الأمر، هل الأمر للوجوب، هل الأمر على الفور، هل الأمر على التكرار، هل الأمر بالشيء نهي عن ضده.. إلخ.

(١) وقد بلغت صفحاته (٣٣٧٣).


تهذيب
الموافقات






القسم الأول

المقدمات

وهي إحدى عشرة مقدمة

المقدمة الأولى : أصول الفقه قطعية.

المقدمة الثانية : أدلة أصول الفقه قطعية.

المقدمة الثالثة : طريقة استعمال الأدلة العقلية.

المقدمة الرابعة : ضابط ما يندرج تحت علم أصول الفقه.

المقدمة الخامسة : كراهة الخوض فيما لا ينبني عليه عمل.

المقدمة السادسة : طريقة تعريف الأشياء.

المقدمة السابعة : العلم الشرعي وسيلة إلى عبادة الله.

المقدمة الثامنة : ضابط العلم الذي ورد مدحه والثناء على أهله.

المقدمة التاسعة : بيان ما هو من صلب العلم، وما هو من ملحه، وما ليس منهما.

المقدمة العاشرة : وظيفة العقل.

المقدمة الحادية عشرة : أخذ العلم عن أهله.

المقدمة الثانية عشرة : الضابط المعتبر في استقامة الأصول الشرعية واطرادها.





المقدمة الأولى:

[أصول الفقه قطعية]

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنّية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. د: ١/٢٩ م: ١/١٧

وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

المقدمة الثانية:

[أدلة أصول الفقه قطعية]

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلاّ قطعية؛ لأنّها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصّة به، وهذا بيّن.

المقدمة الثالثة:

[طريقة استعمال الأدلة العقلية]

الأدلّة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي.

فإذا كان كذلك، فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية. وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع.

فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموعٌ يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة عليّ رضي الله عنه، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة، والزكاة وغيرهما، قطعاً، وإلاّ فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه؛ لكن حفّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتّبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلاّ شاك في أصل الدين.

وإذا تأمّلت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق؛ لأن أدلّتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع.

المقدمة الرابعة:

[ضابط ما يندرج تحت علم أصول الفقه]

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية.

والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلى الفقه إلاّ لكونه مفيداً له، ومحقّقاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصلٍ له.

ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلاّ أدّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو واللغة والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك؛ **فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعدّ من أصوله**، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصلٍ له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه: كثيرٌ من المسائل التي تكلم عليها المتأخّرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة هل كان النبيّ ﷺ متعبّداً بشرعٍ أم لا.

فصل: [ما كان الخلاف فيه لفظياً]

وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلاّ أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلّة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه.

المقدمة الخامسة:

[كراهة الخوض فيما لا ينبني عليه عمل]

كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوضٌ فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً.

والدليل على ذلك: استقراء الشريعة: فإنّا رأينا الشارع يعرض عمّا لا يفيد عملاً مكلفاً به، ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾، فوقع الجواب بما يتعلق به العمل. ومن هنا نهى ﷺ (عن قيل وقال وكثرة السؤال)[1]؛ لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد. وقد كان مالك بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويحكي كراهيته عمن تقدم.

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة:

١ ـ أنه لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة، فأما في الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه، وأما في الدنيا فإن علمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه.

---

(١) أخرجه البخاري: ١٣/٢٦٤ رقم ٧٢٩٢.

٢ ـ أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك، وهو مشاهد في التجربة العادية؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب.

٣ ـ أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم.

فإذا ثبت هذا فالصواب أن ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع. فإن كان ثَمّ ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب؛ إمّا شرعاً، وإمّا عقلاً، حسبما تبيّن في موضعه. لكن هنا معنى آخر لا بدّ من الالتفات إليه، وهو:

المقدمة السادسة:

[طريقة تعريف الأشياء]

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب، قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض تحقيقاً.

فأمّا الأول: فهو المطلوب المنبّه عليه؛ كما إذا طلب معنى المَلَك، فقيل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره؛ أو معنى الإنسان، فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوّف، فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك.

فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة؛ كما قال ﷺ: (الكبر بطر الحق وغمط الناس)[1]، ففسّره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن

---

(١) أخرجه مسلم: ١/٩٣ رقم ٩١.

والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها، وقد بيَّن ﷺ: الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور، وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأن الأمة أمية فلا يليق بها من البيان إلاّ الأمي.

وأما الثاني: وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له؛ لأن مسالكه صعبة المرام، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

كما إذا طلب معنى المَلَك فأُحيل به على معنى أغمض منه، هو: (ماهية مجرّدة عن المادة أصلاً)، أو يقال: (جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي).

وأيضاً، فإن هذا تسوّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذّر.

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذّر الإتيان بها، ومثل هذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها.

وهذا المعنى تقرّر: وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلاّ باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رميٌ في عَماية. **هذا كلّه في التصوّر**.

[طريقة الاستدلال]

وأمّا التصديق، فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية.

فإذا كان كذلك، فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة، وهو الذي نبّه القرآن على أمثاله؛ كقوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ إلى آخرها.

د: ١/٥٩ م: ١/٧٠ وعلى هذا النحو مرّ **السلف الصالح** في بثّ الشريعة للمؤالف والمخالف، ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية علم أنّهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلَّف، ولا نظم مؤلَّف، بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه إذا كان قريب المأخذ، سهل المُلتمس.

وأمّا إذا كان الطريق مرتّباً على قياسات مركبة أو غير مركبة، إلاّ أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن، ولا في السنّة، ولا في كلام السلف الصالح.

المقدمة السابعة:

[العلم الشرعي وسيلة إلى عبادة الله]

كلّ علم شرعي، فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبّد به لله تعالىٰ، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع **والقصد الثاني، لا بالقصد الأول**.

والدليل على ذلك:

١ ـ ما تقدم في المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يدلّ على استحسانه؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسناً شرعاً، ولو كان مستحسناً شرعاً لبحث عنه الأوّلون من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود، فما يلزم عنه كذلك.

٢ ـ أن الشرع إنما جاء بالتعبّد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام؛ كقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَ﴾.

٣ ـ ما جاء من الأدلّة الدالة على أن روح العلم هو العمل، وإلاّ فالعلم عارية وغير منتفع به.

فقد قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾، وقال سفيان الثوري: (إنما يتعلّم العلم ليتّقى به الله، وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقى الله به).

وكل ذلك يحقّق أن العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي؛ وإنما هو وسيلة إلى العمل وكل ما ورد في فضل العلم، فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلّف بالعمل به.

فصل: [للعلم قصدان: أصلي وتابع]

ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلاّ جاهل؛ ولكن له قصد أصليّ وقصد تابع.

فالقصد الأصلي: ما تقدم ذكره.

وأمّا التابع: فهو الذي يذكره الجمهور من:

أ ـ كون صاحبه شريفاً، وإن لم يكن في أصله كذلك.

ب ـ وأن تعظيمه واجب على جميع المكلّفين؛ إذ قام لهم مقام النبي؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء.

ج ـ وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة.

د ـ وأهله أحياء أبد الدهر. إلى سائر ما لَهُ في الدنيا من المناقب الحميدة.

فذلك كلّه غير مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالىٰ، وإن كان صاحبه يناله.

هـ ـ وأيضاً، فإن في العلم بالأشياء لذّة لا توازيها لذة، وهو مطلب خاص، برهانه التجربة التامّة والاستقراء العام، فقد يطلب العلم للتفكّه به، والتلذّذ بمحادثته.

ولكن كل تابع من هذه التوابع، إمّا أن يكون خادماً للقصد الأصلي أوْ لا. فإن كان خادماً له فالقصد إليه ابتداء صحيح.

وإن كان غير خادم له، فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلمه رياء، أو ليماري به السفهاء، أو يباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذلك. وفي الحديث: (لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء، ولا لتماروا به السفهاء، ولا لتحتازوا به المجالس، فمن فعل ذلك فالنار النار)[1]، وقال ﷺ: (من تعلّم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلاّ ليصيب به غرضاً من الدنيا، لم يجد عرف الجنّة يوم القيامة)[2].

المقدمة الثامنة:

[ضابط العلم الذي ورد مدحه والثناء على أهله]

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً ـ أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق ـ هو **العلم الباعث على العمل** الذي لا يخلّي صاحبه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً.

ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم، الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾.

وعن الحسن: (**العالم**: الذي وافق علمه عمله؛ ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث، سمع شيئاً فقاله)، وقال الثوري: (العلماء إذا علموا عملوا؛ فإذا عملوا شُغلوا؛ فإذا شُغلوا فُقدوا؛ فإذا فقدوا طُلبوا؛ فإذا طلبوا هربوا).

---

(١) أخرجه ابن ماجه: ١/٩٣ رقم ٢٥٤ وصححه الحاكم والمنذري.

(٢) أخرجه أبو داود: ٣/٣٢٣ رقم ٣٦٦٤، وابن ماجه: ١/٩٢ ـ ٩٣ رقم ٢٥٢ وصححه الحاكم والذهبي.

والآثار في هذا النحو كثيرة على أن المثابرة على طلب العلم، والتفقّه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه يجرّ إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن: (كنّا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة).

وعن معمر أنه قال: كان يقال: (من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يُصَيِّره إلى الله).

المقدمة التاسعة:

[بيان ما هو من صُلْب العلم، وما هو من مُلَحه، وما ليس منهما]

من العلم ما هو من صُلْب العلم، ومنه ما هو من مُلَح العلم، لا من صُلْبه، ومنه ما ليس من صُلْبه ولا مُلَحه. فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ **وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي**. والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه.

ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها؛ كما قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين: وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وما هو مكمل لها ومتمّم لأطرافها، وهي أصول الشريعة.

وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها فلا إشكال في أنّها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان.

ولهذا القسم خواص ثلاث، بهن يمتاز عن غيره:

إحداها: العموم والاطّراد: فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلّفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى؛ فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدعى، إلاّ والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً وهو معنى كونها عامة، وإن فرض في نصوصها أو معقولها

خصوص ما فهو راجع إلى عموم؛ كالعرايا، وضرب الدِّيةِ على العاقِلَةِ، والقراض، والمساقاة، والصاع في المصرّاة وأشباه ذلك؛ فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها، وهي أمور عامة.

فلا خاص في الظاهر إلاّ وهو عام في الحقيقة، والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك.

والثانية: الثبوت من غير زوال: فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها؛ لا بحسب عموم المكلّفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال؛ بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرط؛ وما كان واجباً فهو واجب أبداً؛ أو مندوباً فمندوب؛ وهكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة: كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه: بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتّب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه؛ لا زائد على ذلك.

فإذاً؛ كلُّ علم حصل له هذه الخواص الثلاث، فهو من صلب العلم، وقد تبيّن معناها والبرهانُ عليها في أثناء هذا الكتاب. والحمد لله.

والقسم الثاني ـ وهو المعدود في ملح العلم لا في صلبه ـ **ما لم يكن قطعياً، ولا راجعاً إلى أصل قطعي**، بل إلى ظني، أو راجعاً إلى قطعي إلاّ أنه تخلّف عنه خاصة من تلك الخواص، أو أكثر من خاصة واحدة.

ولتخلّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

١ ـ الحِكَم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبّدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، فيأتي بعض الناس فيطرّق إليه

حِكَماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبني على ظن، وتخمين غير مطّرد في بابه، ولا مبني عليه عمل. د: ٨٠/١ م: ١١/١

٢ ـ تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كيفيّاتٍ لا يلزم مثلها، ولا يطلب التزامها، كالأحاديث المسلسلة التي أُتي بها على وجوه في الزمان المتقدّم على غير قصد، فالتزمها المتأخّرون بالقصد.

فطلب مثل ذلك من مُلَح العلم لا من صُلْبه.

٣ ـ التأنّق في استخراج الحديث من طرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أن يعدّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتّى؛ لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه، فصار الزائد على ذلك فضلاً.

٤ ـ العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى بشارة ولا نذارة؛ فإن كثيراً من الناس يستدلّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يُتلقّى منها.

٥ ـ المسائل التي يُختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنما تعد من الملح؛ كالمسائل المنبَّه عليها قبل في أصول الفقه، ويقع كثير منها في سائر العلوم، وفي العربية منها كثير؛ كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر.

٦ ـ الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية؛ وكثيراً ما يجري مثل هذا لأهل التصوّف في كتبهم.

٧ ـ الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناء على مجرد تحسين الظن.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بيّنة فيما يأتي من العلوم ويَذَر؛ فإن كثيراً منها يستفز الناظر استحسانها ببادئ الرأي، فيقطع فيها عمره، وليس وراءها ما يتّخذ معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه، والله الواقي.

والقسم الثالث ـ وهو ما ليس من الصُلْب، ولا من المُلَح ـ ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يكرَّ على أصله أو على غيره بالإبطال فهذا ليس بعلم؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال.

فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد أيضاً ولا هو من مُلَحه؛ لأن المُلَح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك.

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشبهٍ عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عدَّه الأغبياء مبنياً على أصل فمالوا إليه من ذلك الوجه.

وحقيقة أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له، مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء؛ كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون.

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في كتاب الله من إخراجه عن ظاهره، وأن المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام. واستنادهم في جملة من دعاويهم إلى علم الحروف، وعلم النجوم.

فصل: [ما يعرض لهذه الأقسام الثلاثة من التداخل]

وقد يعرض للقسم الأول أن يعدَّ من الثاني.

ويتصور ذلك في خلط العلوم ببعض؛ كالفقيه يبني فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها كما يقررها النحوي.

فإن أخذ يبسط القول فيها كان فضلاً معدوداً من الملح إن عُدَّ منها. وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضاً.

ويعرض للقسم الثاني أن يصير من الثالث.

ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها، على ضد التربية المشروعة.

فمثل هذا يوقع في مصائب، ومن أجلها قال علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يفهمون. أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله»[1]. وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين.

وإذا عرض للقسم الأول أن يُعدَّ من الثالث فأولى **أن يعرض للثاني أن يُعدَّ من الثالث**؛ لأنه أقرب إليه من الأول.

فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعاني، وإلا لم يكن مربّياً، واحتاج هو إلى عالم يربيه.

المقدمة العاشرة:

[وظيفة العقل]

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يُسرِّحه النقل.

والدليل على ذلك: أنه لو جاز للعقل تخطِّي مأْخَذَ النقل، لم يكن للحدّ الذي حدّه النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حدّ له حدّاً، فإذا جاز تعدّيه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدّى إليه مثله.

المقدمة [الحادية عشرة]:

[أخذ العلم عن أهله]

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقّق به أخذه عن أهله المتحقّقين به على الكمال والتمام.

---

(١) أخرجه البخاري: ١/ ٢٢٥ رقم ١٢٧.

وكلامنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصّر، فلا بدّ من معلم فيها، وأصل هذا في الصحيح: (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبضه بقبض العلماء)[1]، فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ.

[شروط العالم]

فإذا تقرّر هذا فلا يؤخذ إلاّ ممن تحقق به، وهذا أيضاً واضح في نفسه وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء؛ إذ من شروطهم في العالم، بأي علم اتفق[2]:

١ ـ أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم.

٢ ـ قادراً على التعبير عن مقصوده فيه.

٣ ـ عارفاً بما يلزم عنه.

٤ ـ قادراً[3] على دفع الشبه الواردة عليه فيه.

فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال.

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ البتّة؛ لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت.

فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح وأشباه ذلك، فلا يقدح في كونه عالماً، ولا يضرّ في كونه إماماً مقتدى به.

فإن قصر عن استيفاء الشروط نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان؛ فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص.

---

(١) أخرجه البخاري: ١/١٩٤ رقم ١٠٠، ومسلم: ٤/٢٠٥٨ رقم ٢٦٧٣.

(٢) هذه الشروط الأربعة ذكرها الشاطبي في كتابه الإفادات والإنشادات: (رقم ٢٧) وذكر أنه رآها منصوصة لأبي نصر الفارابي في بعض كتبه.

(٣) في الأصل: (قائماً) ولعل المثبت هو الصواب كما في كتاب الإفادات والإنشادات.

فصل: [علامات العالم المتحقّق]

وللعالم المتحقّق بالعلم أمارات وعلامات، وهي ثلاث:

١ ـ العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله، فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه، ولا أن يقتدى به في علم وهذا المعنى مبيّن على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله.

٢ ـ أن يكون ممن ربّاه الشيوخ في ذلك العلم، لأخذه عنهم وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأن يتّصف بما اتّصفوا به من ذلك، وهكذا كان شأن السلف الصالح: فأوّل ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ وأخذهم بأقواله وأفعاله.

وصار مثل ذلك أصلاً لمن بعدهم، فالتزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبيّ ﷺ حتى فقهوا، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية.

وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه، إلاّ وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك.

وقلّما وُجدتْ فرقةٌ زائغةٌ ولا أحدٌ مخالفٌ للسنّة، إلاّ وهو مفارق لهذا الوصف. وبضدّ ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

٣ ـ الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدّب بأدبه، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبيّ ﷺ واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن.

فصل: [طرق أخذ العلم عن أهله]

وإذا ثبت أنه لا بدّ من أخذ العلم عن أهله، فلذلك طريقان:

أحدهما: المشافهة وهي أنفع الطريقين وأسلمهما؛ لخاصية جعلها الله تعالىٰ بين المعلم والمتعلم، يشهدها كل من زاول العلم والعلماء، فكم من مسألة يقرؤها المتعلّم في كتاب، ويحفظها ويردّدها على قلبه فلا يفهمها؛ فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بغتة.

د: ١/٩٦ م: ١/١٤٦

وقد قال عمر بن الخطاب: (وافقت ربي في ثلاث)[١]، وهي من فوائد مجالسة العلماء؛ إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم وتأدّبهم معه، واقتدائهم به. فهذا الطريق نافع على كل تقدير.

الطريق الثاني: مطالعة كتب المصنّفين، وهو أيضاً نافع في بابه بشرطين:

الأول: أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله ما يتمّ له به النظر في الكتب.

وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه.

وهو معنى قول من قال: (كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب ومفاتحه بأيدي الرجال). والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً، دون فتح العلماء، وهو مشاهد معتاد.

والشرط الثاني: أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العلم المُراد؛ فإنّهم أَقْعَدُ به من غيرهم من المتأخّرين.

وأصل ذلك التجربة والخبر:

أمّا التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان؛ فالمتأخّر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم.

فتحقّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالع سيرهم وأقوالهم وحكايتهم أبصر العجب في هذا المعنى.

وأمّا الخبر ففي الحديث: (خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم

---

(١) أخرجه البخاري: ١/٥٠٤ رقم ٤٠٢، ومسلم: ٤/١٨٦٥ رقم ٢٣٩٩.

الذين يلونهم)[1]، وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك.

فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أيِّ نوع كان، خصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوَزَرُ الأحمى، وبالله تعالىٰ التوفيق.

المقدمة [الثانية عشرة:]

[الضابط المعتبر في استقامة الأصول الشرعية واطرادها]

كل أصل علمي، يُتخذ إماماً في العمل: [إن جرى] به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط؛ فذلك أصل صحيح، وإلا فلا.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله:

أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ، وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق. فإذن: **كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة فليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها.**

ويقع ذلك في: فهْم الأقوال، ومجاري الأساليب، والدخول على الأعمال.

فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ إن حُمل على أنه إخبار لم يستمر مخبره؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً: بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي. فعليه يجب أن يُحمل[2].

---

(١) أخرجه البخاري: ٣/٧ رقم ٣٦٥١، ومسلم: ١٩٦٢/٤ رقم ٢٥٣٣ بلفظ: «خير الناس...».

(٢) فيكون المعنى: (لا تجعلوا للكافرين سبيلاً على المؤمنين).

وأما مجاري الأساليب فمثل قوله: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟﴾ فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخول كل مطعوم، وأنه لا جناح في استعماله بذلك الشرط، ومن جملته الخمر، لكن هذا الظاهر يفسد جريان الفهم في الأسلوب.

ومن هنا خطَّأ عمر بن الخطاب من تأول في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخمر، وقال له: إذا اتقيت اجتنبت ما حرَّم الله[1].

إذ لا يصح أن يقال للمكلف: (اجتنب كذا) ويؤكد النهي بما يقتضي التشديد فيه جداً، ثم يقال: (فإن فعلت فلا جناح عليك) لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق.

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة.

لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً فهو غير جار على استقامة ولا اطّراد، فلا يستمر الإطلاق.

وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنّة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها من المخالفة المذكورة، حتى تقيد بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح.

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط، بل كثيراً ما تجد خرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفِرَق الضالة عن الصراط المستقيم.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة: ٩/٥٤٦.




القسم الثاني

كتاب الأحكام

وهو على قسمين:

القسم الأول: يرجع إلى خطاب التكليف.

القسم الثاني: يرجع إلى خطاب الوضع.









القسم الأول

يرجع إلى خطاب التكليف

وفيه عشر مسائل:

المسألة الأولى: حكم المباح إذا تجرد عن كونه وسيلة.

المسألة الثانية: المباح بالجزء قد يكون مطلوباً بالكل.

المسألة الثالثة: للمباح إطلاقان.

المسألة الرابعة: العلاقة بين الإباحة والتخيير.

المسألة الخامسة: النية شرط في الحكم على أفعال المكلفين وتروكهم.

المسألة السادسة: المندوب خادم للواجب، وكذلك المكروه خادم للممنوع.

المسألة السابعة: المطلوبات الشرعية قد تكون مطلقة أو مقيدة.

المسألة الثامنة: الواجبات عينية وكفائية.

المسألة التاسعة: إثبات مرتبة العفو وأنها ليست من الأحكام الخمسة.

المسألة العاشرة: على مَنْ يتوجَّه فرضُ الكفاية؟






المسألة الأولى:

[حكم المباح إذا تجرد عن كونه وسيلة]

المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب.

[والدليل على ذلك:]

١ ـ أنه إذا تقرّر استواء الفعل والترك في المباح شرعاً، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه. وهذا غير صحيح باتفاق، ولا معقول في نفسه.

٢ ـ لزوم أن لا توجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً البتّة، فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بإباحة أصلاً، وهذا باطل باتفاق.

فالحاصل أنّ الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله؛ بل قصده جعله لِخِيَرة المكلّف.

فما كان من المكلّف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه.

فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة؛ أيّهما فعل فهو قصد الشارع؛ لا أن للشارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في الترك بخصوصه.

لكن يرد إشكال على ما تقدم وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

فأمّا الأول، [وهو ما يقتضي القصد إلى الفعل على الخصوص]:

فمنها: الأمر بالتمتّع بالطيّبات؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾.

ومنها: أنه تعالىٰ أنكر على من حرم شيئاً مما بثّ في الأرض من الطيّبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم. فقال تعالىٰ: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾.

فهذه جملة تدلّ على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

وأمّا [الثاني وهو] ما يقتضي القصد إلى الترك على الخصوص:

فجميع ما [جاء في] ذمّ التنعّمات والميل إلى الشهوات على الجملة.

وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السني، فإنه جاء في الحديث: ـ وإن لم يصح ـ (أبغض الحلال إلى الله الطلاق)[1]، وجاء: (كلّ لهو باطل إلاّ ثلاثة)[2]، وكثير من أنواع اللهو مباح، واللعب أيضاً مباح، وقد ذُمّ.

والجواب: من وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي.

فالإجمالي أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين، فكل ما ترجح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً، وإن أُطلق عليه لفظ المباح.

[حكم المباح إذا كان وسيلة إلى غيره]

أمّا التفصيلي فإن المباح ضربان:

أحدهما: أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي.

والثاني: أن لا يكون كذلك.

فالأول: قد يراعى من جهة ما هو خادم له؛ فيكون مطلوباً ومحبوباً

---

(١) أخرجه أبو داود: ٢/ ٢٥٥ رقم ٢١٧٨.

(٢) وتتمته: (رميه الصيد بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته؛ فإنه من الحق).
أخرجه الترمذي: ٤/ ١٧٤ رقم ١٦٣٧. وانظر السلسلة الصحيحة رقم ٣١٥.

فعله، وذلك أن التمتّع بما أحلّ الله من المأكل والمشرب ونحوها مباح في نفسه، وإباحته بالجزء. وهو خادم لأصل ضروري، وهو إقامة الحياة؛ فهو مأمور به من هذه الجهة، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلي المطلوب.

والثاني: إمّا أن يكون خادماً لما ينقض أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة.

أوْ لا يكون خادماً لشيء.

كالطلاق؛ فإنّه ترك للحلال الذي هو خادم لكلي إقامة النسل في الوجود، وهو ضروري. فإذا كان الطلاق بهذا النظر خرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه كان مُبْغَضاً ولم يكن فعله أولى من تركه، إلاّ لمعارض أقوى؛ كالشقاق وعدم إقامة حدود الله، وهو من حيث كان جزئياً في هذا الشخص، وفي هذا الزمان، مباح وحلال.

وهكذا القول فيما جاء من ذمّ الدنيا.

وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكن في محظور؛ ولا يلزم عنه محظور؛ فهو مباح، ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء. وفي الحديث: «كل لهو باطل إلاّ ثلاثة»[1]، ويعنى بكونه باطلاً أنّه عبث أو كالعبث ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى.

بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً، وهو النسل. وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام؛ فإنّهما يخدمان أصلاً تكميلياً، وهو الجهاد. فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل.

وجميع هذا يبيّن أن **المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه**.

---

(١) أخرجه الترمذي. وقد تقدم بتمامه في ص٥٨.

المسألة الثانية:

[المباح بالجزء قد يكون مطلوباً بالكل]

الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي: فالمباح يكون:

١ ـ مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكل، على جهة الندب.

٢ ـ أو الوجوب. د: ١/١٣٠

٣ ـ ومباحاً بالجزء، منهيّاً عنه بالكل، على جهة الكراهة. م: ١/٢٠٦

٤ ـ أو المنع.

فهذه أربعة أقسام:

فالأول: كالتمتّع بالطيّبات من المأكل والمشرب.

والثاني: كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء.

والثالث: كالتَّنَزّه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، فمثل هذا مباح بالجزء، فإذا فُعل يوماً ما، أو في حالةٍ ما، فلا حرج فيه، فإن فُعل دائماً كان مكروهاً، ونُسب فاعله إلى قلّة العقل.

والرابع: كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها، وإن كانت مباحة؛ فإنها لا تقدح إلاّ بعد أن يعدّ صاحبها خارجاً عن هيئات أهل العدالة، وأُجري صاحبها مجرى الفسّاق، وإن لم يكن كذلك، وما ذلك إلاّ لذنب اقترفه شرعاً.

فصل: [المندوب بالجزء قد يكون واجباً بالكل]

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة العيدين، وصدقة التطوّع، فإنّها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها؛ ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟

ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه، وكذلك صلاة الجماعة

من داوم على تركها يجرّح، فلا تقبل شهادته.

فصل: [المكروه بالجزء قد يكون ممنوعاً بالكل]

إذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكل؛ كاللعب بالشطرنج والنرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة، لم تقدح في العدالة، فإن داوم عليها قدحت في عدالته.

فصل: [الواجب بالجزء لا بدّ أن يكون واجباً بالكل]

أمّا الواجب فإنّه لا بدّ أن يكون واجباً بالكل والجزء.

وإذا كان واجباً بالجزء، فهو كذلك بالكل من باب أولى.

ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا؟

أمّا بحسب الجواز فذلك ظاهر؛ فإنه إذا كانت هذه الظهر المعيّنة فرضاً على المكلّف يأثم بتركها. فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة، أحرى بذلك، فإن المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها.

وأمّا بحسب الوقوع، فقد جاء ما يقتضي ذلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: (من ترك الجمعة ثلاث مرات طبع الله على قلبه)[1]، فقيد بالثلاث كما ترى.

[الممنوع بالجزء لا بدّ أن يكون ممنوعاً بالكل]

وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ وإن عُدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما فلا تكون كذلك في أحوال أُخر، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر وسائر الصغائر، مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كبرها.

---

(١) أخرجه أبو داود: ١/ ٢٧٧ رقم ١٠٥٢، وابن ماجه: ١/ ٣٥٧ رقم ١١٢٥، والترمذي: ٢/ ٣٧٣ رقم ٥٠٠.

فصل: [الدليل على دخول الجزئية والكلية في الأحكام الخمسة]

إذا تقرّر تصوير الكلية والجزئية في الأحكام الخمسة، فيدلّ على ذلك جمل:

١ ـ ما تقدّمت الإشارة إليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان، مما لا يجرح به لو لم يداوم عليه.

وهو أصل متفق عليه بين العلماء في الجملة، ولولا أن للمداومة تأثيراً، لم يصح لهم التفرقة.

٢ ـ أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق؛ وتقرّر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات، دون الجزئيات.

٣ ـ ما جاء في الحذر من زلّة العالم في علمه أو عمله، وما ذلك إلاّ لكونها كلية بسبب الاقتداء والاتّباع على ذلك الفعل، أو على مقتضى القول فصارت عند الاتّباع عظيمة جداً، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به، ويجري مجراه كل من عمل عملاً فاقتدي به فيه: إن صالحاً فصالح، وإن طالحاً فطالح، وفيه جاء: (من سنّ سنّة حسنة أو سيئة)(١) (وإن نفساً تُقتل ظلماً إلاّ كان على ابن آدم الأول كفل منها؛ لأنه أوّل من سنّ القتل)(٢).

وقد عدت سيّئة العالم كبيرة لهذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة.

والأدلّة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها. وهي توضح ما دلّلنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية، وهو المطلوب.

---

(١) أخرجه مسلم: ٢/ ٧٠٤ ـ ٧٠٥ رقم ١٠١٧.

(٢) أخرجه البخاري: ٦/ ٣٦٤ رقم ٣٣٣٥، ومسلم: ٣/ ١٣٠٣ ـ ١٣٠٤ رقم ١٦٧٧.

المسألة الثالثة:

[للمباح إطلاقان]

المباح يطلق بإطلاقين:

١ ـ من حيث هو مخيّر فيه بين الفعل والترك[١].

٢ ـ من حيث يقال: لا حرج فيه[٢].

المسألة الرابعة:

[العلاقة بين الإباحة والتخيير]

إذا قيل في المباح: إنه لا حرج فيه، فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك؛ لأن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنّهما على سواء في قصده، ورفع الحرج مسكوت عنه. فلذلك إذا قال في أمر واقع: (لا حرج فيه) فلا يؤخذ منه حكم الإباحة؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه فليتفقد هذا في الأدلّة.

المسألة [الخامسة:]

[النية شرط في الحكم على أفعال المكلّفين وتروكهم]

الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالمقاصد في أفعال المكلّفين وتروكهم، فإذا عَريتْ عن المقاصد لم تتعلق بها.

والدليل على ذلك أمور:

---

(١) المباح هنا بمعنى: ما استوى طرفاه، وهذا الإطلاق هو الأصل في المباح عند الأصوليين، فهو قسيم الواجب والمندوب والمكروه والحرام.

(٢) المباح بهذا الإطلاق يعم الواجب والمندوب والمكروه والمباح. وهذا يسمى بالحلال، فهو قسيم الحرام، كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾. انظر منهاج السنّة النبوية: ٤/ ١٧٣، وشرح الكوكب المنير: ١/ ٤٢٧.

١ ـ ما ثبت من أن الأعمال بالنيات وهو أصل متفق عليه في الجملة، إلاّ ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة.

أمّا في غير ذلك، فالقاعدة مستمرة.

٢ ـ ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه، وأنها لا حكم لها في الشرع.

ولا يعترض هذا بتعلق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك؛ لأن هذا من قبيل خطاب الوضع. وكلامنا في خطاب التكليف.

المسألة [السادسة:]

[المندوب خادم للواجب، وكذلك المكروه خادم للممنوع]

المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعمّ من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب؛ لأنه إمّا مقدمة له، أو تذكار به؛ كان من جنس الواجب أوْ لا، فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، والذي من غير جنسه كطهارة الخبث مع الصلاة.

والمكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع كان كالمندوب مع الواجب.

[انقسام الواجبات والممنوعات إلى مقاصد ووسائل]

وبعض الواجبات: منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلة وخادماً للمقصود؛ كطهارة الحدث وستر العورة مع الصلاة، فمن حيث كان وسيلة ـ حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب ـ يكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل.

وكذلك بعض الممنوعات: منه ما يكون مقصوداً، ومنه ما يكون وسيلة له، كالواجب حرفاً بحرف، فتأمّل ذلك.

المسألة [السابعة:]

[المطلوبات الشرعية قد تكون مطلقة أو مقيدة]

ما حدّ له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات، فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً، ولا عَتب ولا ذمّ، وإنما العتب والذمّ في إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيقاً أو موسعاً ـ لأنّا قد فرضنا الوقت المعين مخيّراً في أجزائه إن كان موسعاً، والعتب مع التخيير متنافيان.

د: ١/١٥٣
م: ١/٢٤١

وأيضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعيّن؛ لكن بحيث لا يعدّ المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصراً، وإلاّ لم يكن الوقت على حكم التوسعة.

وهذا كما في الواجب المخيّر في خصال الكفارة، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء المخيّر فيها، وإن كان الأجر فيها يتفاوت، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض، وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس للشارع قصد في تعيين بعض أفرادها، مع حصول الفضل في الأعلى منها، وكما أن الحج ماشياً أفضل، ولا يعد الحاج راكباً مفرطاً ولا مقصراً.

وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلّتها، ولا يعدّ من كان جار المسجد بقلّة خطاه له مقصراً.

بل المقصّر هو الذي قصّر عما حُدّ له وخرج عن مقتضى الأمر المتوجّه إليه.

المسألة [الثامنة:]

[الواجبات: عينية وكفائية]

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين:

١ ـ حقوق محدودة شرعاً.

٢ ـ حقوق غير محدودة.

فأمّا المحدودة المقدّرة، فلازمة لذمّة المكلف، مترتّبة عليه ديناً حتى يخرج عنها كفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك.

وأما غير المحدودة فلازمة له، وهو مطلوب بها، غير أنها لا تترتب في ذمّته لأنّها لو ترتّبت في ذمّته لكانت محدودة معلومة.

ومثاله: الصدقات المطلقة، وسدّ الخلات ودفع حاجات المحتاجين وإغاثة الملهوفين، وإنقاذ الغرقى، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ويدخل تحته سائر فروض الكفايات.

وهنا ضرب ثالث آخذ بشبه من الطرفين الأوّلين فلم يتمحض لأحدهما، وهو محل اجتهاد؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات.

فالضرب الأول: لاحق بضروريات الدين؛ ولذلك مُحِّض بالتقدير والتعيين.

والثاني: لاحق بقاعدة التحسين والتزيين؛ ولذلك وكل إلى اجتهاد المكلفين.

والثالث: آخذ من الطرفين بسبب متين؛ فلا بدّ فيه من النظر في كل واقعة على التعيين، والله أعلم.

المسألة [التاسعة:]

[إثبات مرتبة العفو وأنها ليست من الأحكام الخمسة]

يصحّ أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة؛ هكذا على الجملة[1].

---

(١) مرتبة العفو التي قررها الشاطبي لا تخرج ـ عند التأمل ـ عن معنى الإباحة عند الأصوليين: الإباحة الشرعية، والإباحة العقلية التي تسمى البراءة الأصلية أو استصحاب دليل العقل.

ثم اعلم أن الشاطبي ختم هذه المسألة بقوله: «إلا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أوْ لا؟ وإذا قيل حكم فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله. ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه. والله الموفق للصواب».

ومن الدليل على ذلك: ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص؛ فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: (إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها)[1].

وعن ابن عباس رضي الله عنه أنّه قال: «ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه»[2].

وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم، فيقول: عفو.

ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدّدوا بالسؤال وكانوا متمكّنين من ذبح أي بقرة شاءوا شدّد عليهم حتى ذبحوها ﴿وَمَا كَادُوا۟ يَفۡعَلُونَ﴾.

فهذا كلّه واضح في أن من أفعال المكلّفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه، ويلزم من ذلك أن يكون معفوّاً عنه؛ فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة، وأنّها ليست من الأحكام الخمسة.

فصل: [أمثلة على مرتبة العفو]

ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة. فمنها:

١ - الخطأ والنسيان.

٢ - الخطأ في الاجتهاد.

٣ - الإكراه.

٤ - الرخص كلها على اختلافها.

٥ - الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع.

٦ - العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح.

---

(١) أخرجه الدارقطني: ٤/١٨٣ - ١٨٤، وحسنه النووي في الأربعين النووية رقم ٣٠.

(٢) أخرجه أبو داود: ٣/٣٥٤ - ٣٥٥ رقم ٣٨٠٠، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

٧ ـ الترجيح بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجمع بينهما.

٨ ـ ما سكت عنه فهو عفو.

المسألة [العاشرة:]

[على مَنْ يتوجَّه فرضُ الكفاية؟]

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول أنه **متوجّه على الجميع**، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين.

وما قالوه صحيح من **جهة كلي الطلب**.

وأمّا من **جهة جزئيّه** ففيه تفصيل، وينقسم أقساماً، وربما تشعب تشعباً طويلاً.

ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً.

والدليل على ذلك:

١ ـ النصوص الدالّة على ذلك؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾، فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع.

٢ ـ ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى؛ كالإمامة الكبرى أو الصغرى، فإنّها إنما تتعيّن على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس.

وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغَناء فيها.

وكذلك الجهاد ـ حيث يكون فرض كفاية ـ إنما يتعيّن القيام به على من فيه نجدة وشجاعة.

وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية؛ إذ لا يصلح أن يطالب بها من لا يبدئ فيها ولا يعيد، فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة للمكلّف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة وكلاهما باطل شرعاً.

٣ ـ ما وقع من فتاوى العلماء وما وقع أيضاً في الشريعة من هذا المعنى، فمن ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ، وقد قال لأبي ذر: (لا تَأَمَّرنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّينَّ مال يتيم)[1]، وكلا الأمرين من فروض الكفاية.

فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرض هو؟ فقال: أما على كل الناس فلا ـ يعني به الزائد على الفرض العيني ـ.

لكن قد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من التجوّز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدّها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون ـ وإن لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها.

فصل: [القيام بفروض الكفايات لا بدّ معه من الترتيب والترقي والتوزيع]

هذا وإن كان كل واحد قد غُرز فيه التصرّف الكلي، فلا بدّ في غالب العادة من غلبة البعض عليه، فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها، فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعيّن على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على

---

(١) أخرجه مسلم: ٣/١٤٥٧ ـ ١٤٥٨ رقم ١٨٢٦.

الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرّضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط.

د: ١/١٨٠ م: ١/٢٨٥ ثم يخلى بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية، والمدركات الضرورية، فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور، فيُمال به نحو ذلك، ويعلم آدابه المشتركة، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير: كالعرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الإمامة أو غير ذلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض.

وبذلك يتربى لكل فعلٍ هو فرضُ كفايةٍ قومٌ؛ لأنه سير أولاً في طريق مشترك. فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية.

فأنت ترى أن الترقّي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا العكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع وإلاّ لم ينضبط القول فيه بوجهٍ من الوجوه.




القسم الثاني

يرجع إلى خطاب الوضع

وهو على خمسة أنواع:

النوع الأول : الأسباب.

النوع الثاني : الشروط.

النوع الثالث : الموانع.

النوع الرابع : الصحة والبطلان.

النوع الخامس : العزائم والرخص.







النوع الأول

الأسباب

وفيه ثمان مسائل:

المسألة الأولى : تقسيم الحكم الوضعي.

المسألة الثانية : دخول الأسباب تحت التكليف، دون مسبَّباتها.

المسألة الثالثة : مقصود الشارع: العمل بالأسباب المشروعة دون الالتفات إلى المسبَّبات.

المسألة الرابعة : مقصود الشارع من وضع الأسباب أسباباً: إيقاع المسبَّب.

المسألة الخامسة : إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب.

المسألة السادسة : الفوائد المبنية على الالتفات إلى السبب دون المسبَّب.

المسألة السابعة : الفوائد المترتبة على الالتفات إلى المسبَّب والسبب معاً.

المسألة الثامنة : تعلق المصلحة والمفسدة بالأسباب المشروعة والممنوعة.




المسألة الأولى:

[تقسيم الحكم الوضعي]

الأفعال الواقعة في الوجود ضربان:

١ ـ خارج عن مقدور المكلف.

٢ ـ ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالأول: قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً.

فالسبب مثل كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة، وزوال الشمس أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات.

والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً.

والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرّفات.

أما الثاني، [فقد يكون أيضاً] سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

أمّا السبب، فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر.

فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسبَّبات.

وأمّا الشرط، فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة.

فإن هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب، ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. د: ١/١٨٩

وأمّا المانع، فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، والإيمان مانعاً من القصاص للكافر.

وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير.

غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد لما في ذلك من التدافع.

المسألة الثانية:

[دخول الأسباب تحت التكليف دون مسبَّباتها]

مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسبَّبات[1]، وإن صح التلازم بينهما عادة.

مثال ذلك: الأمر بالبيع لا يستلزم الأمر بإباحة الانتفاع بالمبيع. فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسبَّبات.

فإذن لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب؛ فخرجت المسبَّبات عن خطاب التكليف؛ لأنها ليست من مقدورهم.

هذا في **الأسباب المشروعة.**

وأما **الأسباب الممنوعة** فأمرها أسهل؛ لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسبَّبات، فبقي المسبَّب عنها على أصلها من المنع.

وينبني على هذا الأصل:

---

(١) المسبَّب بفتح الباء المشددة: ما يترتب على السبب من أثر ونتيجة. والمسبِّب بالكسر يطلق على السبب.

المسألة الثالثة:

[مقصود الشارع: العمل بالأسباب المشروعة دون الالتفات إلى المسبَّبات]

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسبَّبات ولا القصد إليها؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير ـ أسباباً كانت أو غير أسباب، معلّلة كانت أو غير معلّلة ـ.

والدليل على ذلك: أن المسبَّبات ليست من مقدور المكلف.

ثم إن العُبّاد من هذه الأمّة ـ ممن يعتبر مثله ها هنا ـ أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ، حتى عدوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جملة مكائدها.

والذي يعبد الله على المراقبة يعزب عنه إذا تلبس بالعبادة حظُّ نفسه فيها.

فإذاً ليس من شرط الدخول في **الأسباب المشروعة** الالتفات إلى المسبَّبات. وهذا أيضاً جارٍ في **الأسباب الممنوعة** كما يجري في الأسباب المشروعة، ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبَّب، في جريان الثواب والعقاب.

المسألة الرابعة:

[مقصود الشارع من وضع الأسباب أسباباً: إيقاع المسبَّب]

الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسبَّبات، فإن المسبَّبات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم.

وهنا إنما معنى القصد إليها: أن الشارع يقصد وقوع المسبَّبات عن أسبابها، ولذلك وضعها أسباباً.

وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلة تحت خطاب التكليف، وإنما فيه

ما يقتضي القصد إلى مجرد الوقوع خاصة فلا تناقض بين الأصلين.

ولو فُرِض توارد القصدين على شيء واحد لم يكن محالاً إذا كانا باعتبارين مختلفين، كما توارد قصد الأمر والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين.

والحاصل أن الأصلين غير متدافعين على الإطلاق.

وإذا ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبَّب، فللمكلّف ترك القصد إليه بإطلاق، وله القصد إليه.

فإذا سمع قوله عليه الصّلاة والسّلام: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)[1] نَظَر إلى علّة منع القضاء؛ فرآه الغضب، وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم؛ فألحق بالغضب الجوع والشبع المفرطين، والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن. فإذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك ـ وكان قاضياً ـ امتنع من القضاء بمقتضى النهي.

فإنْ قَصَد بالانتهاء مجرد النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نُهي عن القضاء حصل مقصود الشارع وإن لم يقصده القاضي.

وإنْ قَصَد به ما ظهر قصد الشارع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحِجَاج، حصل مقصود الشارع أيضاً.

فاستوى قصد القاضي إلى المسبَّب وعدم قصده، وهكذا المقلّد فيما فهم حكمته من الأعمال، وما لم يفهم.

المسألة [الخامسة]:

[إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب]

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب، قصد المسبَّبَ أوْ لا؛ لأنه لما

---

(١) أخرجه البخاري: ١٣/١٣٦ رقم ٧١٥٨، ومسلم: ٣/١٣٤٢ ـ ١٣٤٣ رقم ١٧١٧.

جُعل مسبَّباً عنه في مجرى العادات، عُدّ كأنّه فاعل له مباشرة.

ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أُجرى فيها نسبة المسبَّبات إلى أسبابها، كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا، وسائر المسبَّبات إلى أسبابها.

وأدلته في الشرع كثيرة بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾.

وفي الحديث: (ما من نفس تقتل ظلماً إلاّ كان على ابن آدم الأول كفل منها؛ لأنه أوّل من سنّ القتل)[1].

وفيه: (من سنّ سنّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها)[2].

وكذلك الزرع، والعالم يبثّ العلم فيكون له أجر كل من انتفع به.

ومن ذلك ما لا يحصى، مع أن المسبَّبات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبِّب.

المسألة [السادسة]:

[الفوائد المبنية على الالتفات إلى السبب دون المسبَّب]

ما ذُكر في هذه المسائل من أن المسبَّبات غير مقدورة للمكلّف، وأن السبب هو المكلَّف به، إذا اعتبر ينبني عليه أمور:

١ ـ أن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه، وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسبَّبه فقد قصد محالاً، وتكلّف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم. وقد تقدم في ص٦٢.

(٢) أخرجه مسلم. وقد تقدم في ص٦٢.

فمن عقد نكاحاً على ما وُضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه، فقد وقع قصده عبثاً ووقع المسبَّب الذي أوقع سببه.

ومثاله في العبادات إذا صلّى، أو صام، أو حجّ كما أمر، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أوْ لا ينعقد قربة وما أشبه ذلك، فهو لغو.

وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة؛ وفيه جاء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾ الآية.

ومن هنا كان تحريم ما أحلّ الله عبثاً، من المأكول، والمشروب، والملبوس.

هذا حكم الأسباب إذا فُعلت باستكمال شرائطها، وانتفاء موانعها، وأمّا إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها، ولم تنتف موانعها، فلا تقع مسبَّباتها شاء المكلف أو أبى؛ لأن المسبَّبات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره.

وأيضاً، فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلاّ مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها.

فإذا لم تتوفّر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً.

٢ ـ أن الفاعل للسبب عالماً بأن المسبَّب ليس إليه، إذا وكله إلى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب إلى الإخلاص والتفويض والتوكل على الله تعالى.

٣ ـ أن تارك النظر في المسبَّب بناء على أن أمره لله، إنما همّه السبب الذي دخل فيه: فهو على بال منه في الحفظ له، والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأن غيره ليس إليه، ولو كان قصدُه المسبَّبَ من السبب، لكان مظنّة لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التعبّد فيه؛ فربما أدّى إلى الإخلال به وهو لا يشعر.

د: ١/٢٢٢ م: ١/٣٤٩

٤ ـ أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحد الوجهة؛ فهو بذلك طيّب المحيا، مجازىً في الآخرة. وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همه هماً واحداً؛ بخلاف من كان ناظراً إلى المسبَّب بالسبب فإنه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبَّب أصلح مما كان؛ فتراه يعود تارة باللوم على السبب، وتارة بعدم الرضى بالمسبَّب، وتارة على غير هذه الوجوه.

وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره فمشتغل بأمر واحد، وهو التعبد بالسبب أي سبب كان. ولا شك أن همّاً واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعددة.

ويقرب من هذا المعنى قول من قال: «من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه، ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة».

المسألة [السابعة]:

[الفوائد المترتِّبة على الالتفات إلى المسبَّب والسبب معاً]

ما ذُكر من أن المسبَّبات مرتَّبة على فعل الأسباب شرعاً، وأن الشارع يعتبر المسبَّبات في الخطاب بالأسباب، يترتَّب عليه بالنسبة إلى المكلَّف إذا اعتبره أمور:

١ ـ أن المسبَّب إذا كان منسوباً إلى المتسبِّب شرعاً، اقتضى أن يكون المكلَّف في تعاطي السبب ملتفتاً إلى جهة المسبّب أن يقع منه ما ليس في حسابه، فإنه كما يكون التسبّب مأموراً به كذلك يكون منهيّاً عنه.

حكى الغزالي عن بعضهم: أن إنفاق درهم زائف أشدّ من سرقة مائة درهم. قال: لأن السرقة معصية واحدة، وقد تمّت وانقطعت. وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين، وسنّ سنّة سيئة يعمل عليها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته، إلى مائة سنة، ومائتي سنة، إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونقص من أموال الناس بسببه.

وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه، والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة، يعذّب بها في قبره ويسأل عنها إلى انقراضها.

٢ ـ أنه إذا التفت إلى المسبّبات مع أسبابها، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة.

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرمية.

ومن تاب من بدعة بعد ما بثّها في الناس وقبل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها.

ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء.

وبالجملة: بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها.

٣ ـ أن الله ـ عزّ وجلّ ـ جعل المسبَّبات في العادة تجري على وزان الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج، فإذا كان السبب تامّاً والتسبّب على ما ينبغي، كان المسبَّب كذلك، وبالضدّ.

ومن هاهنا إذا وقع خلل في المسبَّب نظر الفقهاء إلى التسبّب: هل كان على تمامه أم لا؟

فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبِّب لوم؛ وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه.

ألاَ ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجّام والطبّاخ وغيرهم من الصُنّاع إذا ثبت التفريط من أحدهم، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر.

٤ ـ أن المسبَّبات قد تكون خاصة، وقد تكون عامة.

ومعنى كونها خاصة: أن تكون بحسب وقوع المسبّب؛ كالبيع المتسبَّب به إلى إباحة الانتفاع بالمبيع.

وأمّا العامة: فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم.

[ضابط الفرق بين المسألتين:]

إن كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة.

وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة.

المسألة [الثامنة:]

[تعلق المصلحة والمفسدة بالأسباب المشروعة والممنوعة]

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح؛ كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أمر مشروع؛ لأنه سبب لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجهٍ كان وليس بسبب في الوضع الشرعي ـ لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدّى ذلك في الطريق.

وأمّا في الأسباب الممنوعة: فالأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإن أدّت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذلك من الأحكام وهي مصالح.

فالذي يجب أن يعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنّما هي ناشئة عن أسباب أُخر مناسبة لها، فإذاً لا سبب مشروعاً إلاّ وفيه مصلحة لأجلها شرع.

فإن رأيته وقد انبني عليه مفسدة، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع. وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها منع.

فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر، فاعلم أنّها ليست بناشئة عن السبب الممنوع.

وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع إن كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً.

وبيان ذلك: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً، لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال، وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحقّ وإخماد الباطل؛ كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة، لكن يتبعه في الطريق الإتلاف، من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين، وشهر السلاح وتناول القتال.

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح؛ إذ لا يصح ذلك بحال.




النوع الثاني

الشروط

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: المراد بالشرط.

المسألة الثانية: الشرط ما كان خارج الماهية.

المسألة الثالثة: هل يصح وقوع الحكم دون شرطه؟

المسألة الرابعة: الحيلة في إسقاط الشرط.

المسألة الخامسة: أقسام الشروط مع مشروطاتها.




المسألة الأولى:

[المراد بالشرط]

المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه.

كما نقول: إن الحول أو إمكان النّماء مكمل لمقتضى الملك أو حكمة الغِنَى، والإحصان مكمل لوصف الزنى في اقتضائه للرجم، والتساوي في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع.

المسألة [الثانية]:

[الشرط ما كان خارج الماهية]

الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء.

والمستند فيه: الاستقراء في الشروط الشرعية. ألاَ ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهي الغِنَى؛ فإنه إذا ملك فقط، لم يستقرّ عليه حكمه إلاّ بالتمكّن من الانتفاع به في وجوه المصالح.

فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكّن الذي ظهر به وجه الغِنَى.

المسألة [الثالثة]:

[هل يصح وقوع الحكم دون شرطه؟]

الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسبَّبه على شرط، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا؟ قولان:

ويمثّلون ذلك بأمثلة:

منها: أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه؛ ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف.

واليمين سبب في الكفارة، والحنث شرطها؛ ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين.

المسألة [الرابعة:]

[الحيلة في إسقاط الشرط]

تنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضور [الشرط] وترتفع عند فقده.

كالنصاب إذا أُنفق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصّن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترتّب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل، دلّت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً.

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ: (لا يجمع بين متفرّق، ولا يفرّق بين مجتمع خشية الصدقة)[1].

وأيضاً فإن هذا العمل مضادّ لقصد الشارع؛ من جهة أن السبب لما انعقد صار مقتضياً شرعاً لمسبَّبه، لكنه توقف على حصول شرط هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب قاصداً لمضادّة الشارع في وضعه سبباً. وقد تبين أن مضادّة قصد الشارع باطلة. فهذا العمل باطل.

---

(١) أخرجه البخاري: ٣/ ٣١٤ رقم ١٤٥٠.

المسألة [الخامسة]:

[أقسام الشروط مع مشروطاتها]

الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام:

١ ـ **أن يكون مكملاً لحكمة المشروط** وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال.

كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكفء في النكاح.

فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجهٍ لائق بلزوم المسجد، كان للصيام فيه أثر ظاهر.

ولمّا كان غير الكفء مظنّة للنّزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبتهما، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة، وأولى بمحاسن العادات، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح.

٢ ـ **أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته**، بل هو على الضدّ من الأوّل؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلّم فيها إذا أحبّ أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد.

فإن الكلام في الصلاة منافٍ لما شرعت له، من الإقبال على الله تعالىٰ والتوجّه إليه والمناجاة له. وكذلك المشترط في الاعتكاف الخروج، مشترط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد.

٣ ـ **أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة**، وهو محل نظر هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟

والقاعدة المستمرة في أمثال هذا: التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يُكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبّد، دون الالتفات إلى المعاني.

وما كان من العاديات يُكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبّد.




النوع الثالث

الموانع

وفيه مسألة واحدة، وهي:

[أقسام الموانع]




[أقسام الموانع]

د: ١/٢٨٥
م: ١/٤٤١

الموانع ضربان:

١ ـ ما لا يتأتى فيه اجتماعه مع الطلب نحو زوال العقل بالجنون.

٢ ـ ما يمكن فيه ذلك، وهو نوعان:

أ ـ يرفع أصل الطلب، كالحيض والنفاس.

ب ـ لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه. وهذا قسمان:

أحدهما: أن يكون رفعه بمعنى أن يصير مخيّراً فيه لمن قدر عليه، كالرقّ والأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد.

والآخر: أن يكون رفعه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب كقصر المسافر وفطره.

وما تقدم من الأدلّة والسؤال والجواب في الشروط، جار معناه في الموانع، ومن هنالك يفهم حكمها.




النوع الرابع
الصحة والبطلان

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في معنى الصحة.

المسألة الثانية: في معنى البطلان.




المسألة الأولى: في معنى الصحة:

لفظ الصحة يطلق باعتبارين[1]:

١ ـ أن يراد بذلك ترتّب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في **العبادات** أنها صحيحة بمعنى أنها مجزّئة، ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء.

وكما نقول في **العادات** أنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعاً للأملاك، واستباحة الأبضاع، وجواز الانتفاع.

٢ ـ أن يراد به ترتّب آثار العمل عليه في الآخرة، كترتّب الثواب، فيقال هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يُرجى به الثواب في الآخرة. ففي **العبادات** ظاهر.

وفي **العادات** يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، لا من حيث قصد مجرد حظّه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع.

المسألة الثانية: في معنى البطلان:

وهو ما يقابل معنى الصحة. فله معنيان[2]:

---

(١) الأول من هذين الاعتبارين يتعلق بالدنيا، والثاني يتعلق بالآخرة.
فالصحة الدنيوية هي الإجزاء، والصحة الأخروية هي الإثابة. وكل منهما يدخل في العبادات وفي المعاملات.

(٢) الأول من هذين المعنيين يتعلق بالدنيا، والثاني يتعلق بالآخرة.
فالبطلان الدنيوي هو عدم الإجزاء، والبطلان الأخروي هو عدم الإثابة. وكل منهما يدخل في العبادات والمعاملات.

١ ـ أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في **العبادات**: إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مسقطة للقضاء فكذلك نقول: إنها باطلة بذلك المعنى.

ونقول في **العادات** إنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً: من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب.

٢ ـ أن يراد بالبطلان عدم ترتّب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب.

ويتصوّر ذلك في العبادات والعادات.

فتكون **العبادة** باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتّب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها.

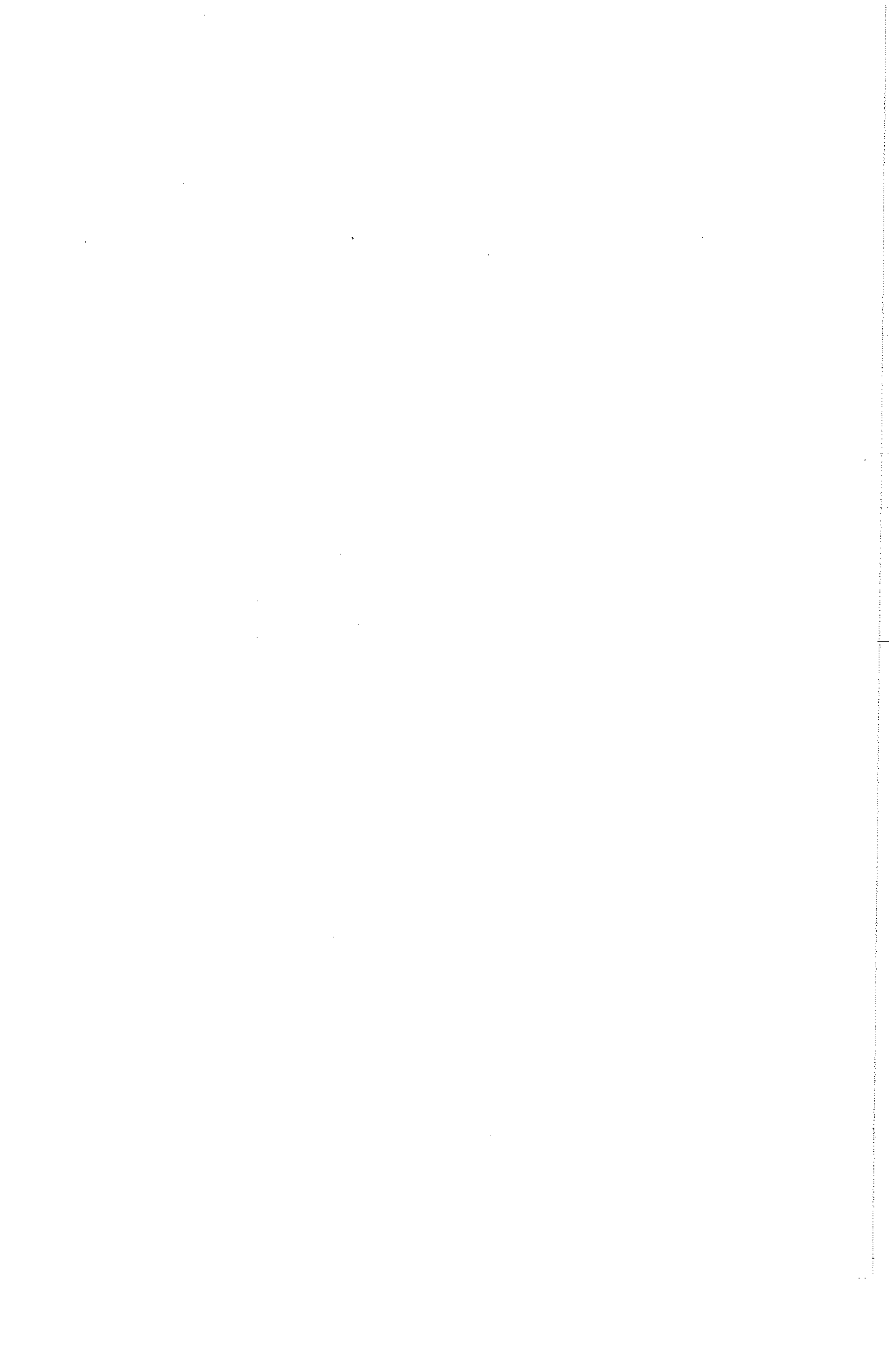
كالمتعبّد رئاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتّب عليها ثواب.

وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول، ولا يترتب عليها ثواب؛ كالمتصدّق بالصدقة يتبعها بالمنّ والأذى.

وتكون أعمال **العادات** باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتّب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا.

فالأول كالعقود المفسوخة شرعاً.

والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، ومن غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها.






النوع الخامس

العزائم والرخص

وفيه إحدى عشرة مسألة:

المسألة الأولى : معنى العزيمة والرخصة.

المسألة الثانية : حكم الرخصة.

المسألة الثالثة : ما نوع الإباحة المنسوبة إلى الرخصة.

المسألة الرابعة : حكم الأخذ بالرخص.

المسألة الخامسة : أقسام الرخصة.

المسألة السادسة : المفاضلة بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة.

المسألة السابعة : أحوال المشقات.

المسألة الثامنة : المخارج الشرعية من المشاق.

المسألة التاسعة : أسباب الترخص راجعة إلى موانع التكليف.

المسألة العاشرة : الرخص جزئيات والعزائم كليات.

المسألة الحادية عشرة : العزائم مطردة مع العادات الجارية والرخص خارقة لها.




المسألة الأولى:

[معنى العزيمة والرخصة]

[١ ـ معنى العزيمة:]

العزيمة ما شُرع من الأحكام الكلية ابتداء.

ومعنى كونها كلية: أنها لا تختص ببعض المكلّفين من حيث هم مكلّفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً فإنّها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال.

وكذلك الصوم، والزكاة، والحجّ، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية.

ويدخل تحت هذا ما شرع لسبب مصلحي في الأصل؛ من البيع، والإجارة.

ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أوّل الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ كقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾؛ فإنه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك.

فكل هذا يشمله اسم العزيمة، فإنه شرع ابتدائي حكماً.

كما أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، ونهى ﷺ عن قتل النساء والصبيان[1]، هذا وما أشبهه من العزائم؛ لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

[٢ ـ معنى الرخصة:]

[الإطلاق الأول]: وأمّا الرخصة فما شُرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.

وكونه شاقاً فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلا يسمى ذلك رخصة؛ كمشروعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم، فلا يسمى هذا كلّه رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع.

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلّي، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء.

فلذلك لم تكن كليات في الحكم؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرض.

فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم.

وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بدّ منه؛ وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص، فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة.

فإن المصلّي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم.

---

(١) أخرجه البخاري: ١٤٨/٦ رقم ٣٠١٤، ٣٠١٥، ومسلم: ١٣٦٤/٣ رقم ١٧٤٤.

فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي.

والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

[**الإطلاق الثاني**]: وقد تطلق الرخصة على ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل القرض، والقراض، والمساقاة. وعليه يدلّ قوله: (وأرخص في السلم)[1].

[**الإطلاق الثالث**]: وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة، التي دلّ عليها قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَـٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾، فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللّين. فكان ما جاء في هذه الملّة السمحة من المسامحة واللّين رخصة بالنسبة إلى ما حمله الأمم السالفة من العزائم الشاقّة.

[**الإطلاق الرابع**]: وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم، فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي، على الإطلاق والعموم؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندباً والنواهي كراهة أو تحريماً، وترك كل ما يشغل عن ذلك من المباحات، فضلاً عن غيرها؛ لأن الأمر من الآمر مقصود أن يمتثل على الجملة.

والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة، فيدخل في الرخصة على هذا الوجه: كلُّ ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف، فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب؛ من حيث كانا معاً توسعة على العبد ورفع حرج عنه وإثباتاً لحظه.

---

(١) أخرجه البخاري: ٤/٤٢٩ رقم ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ومسلم: ٣/١٢٢٦ ـ ١٢٢٧ رقم ١٦٠٤.

المسألة الثانية:

[حكم الرخصة]

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة.

والدليل على ذلك:

١ ـ موارد النصوص عليها؛ كقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

٢ ـ أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه، وأصل الرخصة السهولة.

٣ ـ أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً، لكانت عزائم لا رخصاً، والحال بضدّ ذلك.

فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خيرة فيه، والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات أنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها.

فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين.

وذلك يبيّن أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة.

[وأما] **المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه** [فقد] أُرخص له في أكل الميتة، قصداً لرفع الحرج عنه، ردّاً لنفسه من ألم الجوع فإن خاف التلف كان مأموراً بإحياء نفسه، فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة؛ وهذا فرد من أفراده، ولا شكّ أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج؛ وهذا فرد من أفرادها فلم تتّحد الجهتان.

وإذا تعدّدت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع.

المسألة [الثالثة]:

[ما نوع الإباحة المنسوبة إلى الرخصة؟]

د: ١/٣١٨ الإباحة المنسوبة إلى الرخصة: هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع
م: ١/٤٩٠ الحرج أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص **أنها بمعنى رفع الحرج**، لا بالمعنى الآخر؛ وذلك ظاهر في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور: أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلّم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجور وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر.

المسألة [الرابعة]:

[حكم الأخذ بالرخص]

د: ١/٣١٤ **إن الرخصة إضافية لا أصلية**؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه
م: ١/٤٨٤ نفسه، ما لم يحد فيها حدّ شرعي فيوقف عنده.

وبيان ذلك: أن سبب الرخصة المشقة؛ والمشاق تختلف بالقوّة والضعف، وبحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال.

وكثير من الناس يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر، فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة لأحد الرجلين دون الآخر. وهذا ما لا مِرْيَةَ فيه.

فإذاً ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه.

فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع، ولا تختل حاله

بسببه، كما كانت العرب، وكما ذكر عن الأولياء، فليست إباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك.

المسألة الخامسة:

[أقسام الرخصة]

الترخص المشروع ضربان:

١ ـ أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها ـ طبعاً ـ، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً.

٢ ـ أن يكون في مقابلة مشقة، بالمكلف قدرة على الصبر عليها.

فأمّا الأول فهو راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب. ومن هنا جاء: (وإذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء)[1].

ولا كلام أن الرخصة هاهنا جارية مجرى العزائم، ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف.

وأمّا الثاني فراجع إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ.

المسألة السادسة:

[المفاضلة بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة]

حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، فللترجيح بينهما مجال رحب؛ وهو محل نظر فلنذكر جملاً مما يتعلق بكل طرف من الأدلّة.

[الطرف الأول: تقديم الأخذ بالرخصة]

قد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه:

---

(١) أخرجه البخاري: ٢/١٥٩ رقم ٦٧١.

١ ـ أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً، فأصل الترخص قطعي أيضاً؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنية.

٢ ـ أن الأدلّة على رفع الحرج في هذه الأمّة بلغت مبلغ القطع.

٣ ـ أن مقصود الشارع من مشروعية الرخص: الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنّة التشديد، والتكلّف، والتعمّق، المنهي عنه في الآيات؛ كقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾.

[الطرف الثاني: تقديم الأخذ بالعزيمة]

أمّا الأخذ بالعزيمة، فقد يقال إنه أولى لأمور:

١ ـ أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به.

٢ ـ أن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي؛ لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين.

والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين ممن له عذر.

والقاعدة المقررة في موضعها: أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم.

٣ ـ أن الترخص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبّد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة كان حريّاً بالثبات في التعبّد، والأخذ بالجزم فيه.

فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى، والأخذ بها في محال الترخص أحرى.

[الفصل بين الطرفين]:

فإن قيل: الحاصل مما تقدم إيراد أدلّة متعارضة، وذلك وضع إشكال في المسألة، فهل له مخلص أم لا؟ قيل: نعم، من وجهين:

١ ـ أن يوكل ذلك إلى نظر المجتهد، فإنما أورد هنا استدلال كل فريق، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح، فيبقى موقوفاً على المجتهد، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً؛ أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال.

٢ ـ أن يجمع بين هذا الكلام وما ذُكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها، فإنه إذا تؤمّل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب، إن شاء الله[١].

المسألة السابعة:

[أحوال المشقات]

المشقات التي هي مظان التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين:

١ ـ **أنْ تكون حقيقية**، وهو معظم ما وقع فيه الترخص؛ كوجود المشقّة المرضية والسفرية.

٢ ـ **أنْ تكون توهمية**، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة.

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحقّقة، راجعة إلى قسم التوهمات وهي مختلفة.

وكذلك أهواء النفوس؛ فإنّها تقدّر أشياء لا حقيقة لها.

فقد تبيّن أن مشقّة مخالفة الهوى: لا رخصة فيها البتّة.

والمشقّة الحقيقية: فيها الرخصة بشرطها. وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمّته وخلاص نفسه، الرجوع إلى أصل العزيمة.

إلاّ أن هذه الأحروية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب، والله أعلم.

---

(١) انظر ما سيأتي في ص١٤٤.

فصل: [الفائدة المترتبة على ضبط معنى المشقة]:

من الفوائد في هذه الطريقة:

١ ـ الاحتياط في اجتناب الرخص ـ في القسم المتكلم فيه ـ والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خدع الشيطان ومحاولات النفس.

وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبدات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة؛ لأنه حاجي. وما سوى ذلك فاللجأ إلى العزيمة.

٢ ـ أن يفهم معنى الأدلّة في رفع الحرج على مراتبها؛ فقوله عليه الصّلاة والسلام: (إن الله يحب أن تؤتى رخصه)[١]، فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها، فإنّا إذا حملناها على المشقّة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ: (ليس من البر الصيام في السفر)[٢]، كان موافقاً لقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾.

المسألة الثامنة:

[المخارج الشرعية من المشاقّ]

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء، كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق. فإذا توخّى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شُرع له، كان ممتثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم في أمره.

وإن لم يفعل وقع في محظورين:

١ ـ مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح.

---

(١) أخرجه أحمد: ١٠٨/٢. وانظر: إرواء الغليل رقم ٥٦٤.

(٢) أخرجه البخاري: ١٨٣/٤ رقم ١٩٤٦، ومسلم: ٧٨٦/٢ رقم ١١١٥.

٢ ـ سدّ أبواب التيسير عليه، وفقْد المخرِج عن ذلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له. د: ١/٣٤٦ م: ١/٥٣٢

وبيان ذلك من أوجه:

أ ـ أن الشارع لما تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، شرّع أيضاً توابع وتكميلات ومخارج، بها يَنْزاح عن المكلف تلك المشاق، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عادياً ومتيسّراً.

ب ـ أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه، والقصد إلى ذلك يمن وبركة.

كما أن من طلبه من غير وجهه المشروعية، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده. ويدلّ على هذا من الكتاب قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾، ومفهوم الشرط أن من لا يتّقي الله لا يجعل له مخرجاً.

ج ـ أن طالب المخرج من وجهه طالبٌ لما ضمن له الشارع النجح فيه.

المسألة التاسعة:

[أسباب الترخص راجعة إلى موانع التكليف]

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع، فهي:

إمّا موانع للتحريم أو التأثيم، وإما أسباب لرفع الجناح أو إباحة ما ليس بمباح.

فعلى كل تقدير إنما هي موانع لترتّب أحكام العزائم مطلقاً.

المسألة العاشرة:

[الرخص جزئيات والعزائم كليات]

قد تقرّر قبل أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة، فذلك بالقصد

الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة.

كما يقال: أن المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني.

فكذلك نقول في محال الرخص أنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كلية، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول.

والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة، فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

[العزائم مطّردة مع العادات الجارية والرخص خارقة لها]

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أمّا الأول: فظاهر؛ فإنّا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر، ولا إشكال فيه.

وأمّا الثاني: فمعلوم أيضاً من حيث عُلِمَ الأول، فالمرض مرخص لترك ما أمر بفعله أو فعل ما أُمِر بتركه.




القسم الثالث

كتاب المقاصد

وفيه مقدمة وقسمان وخاتمة:

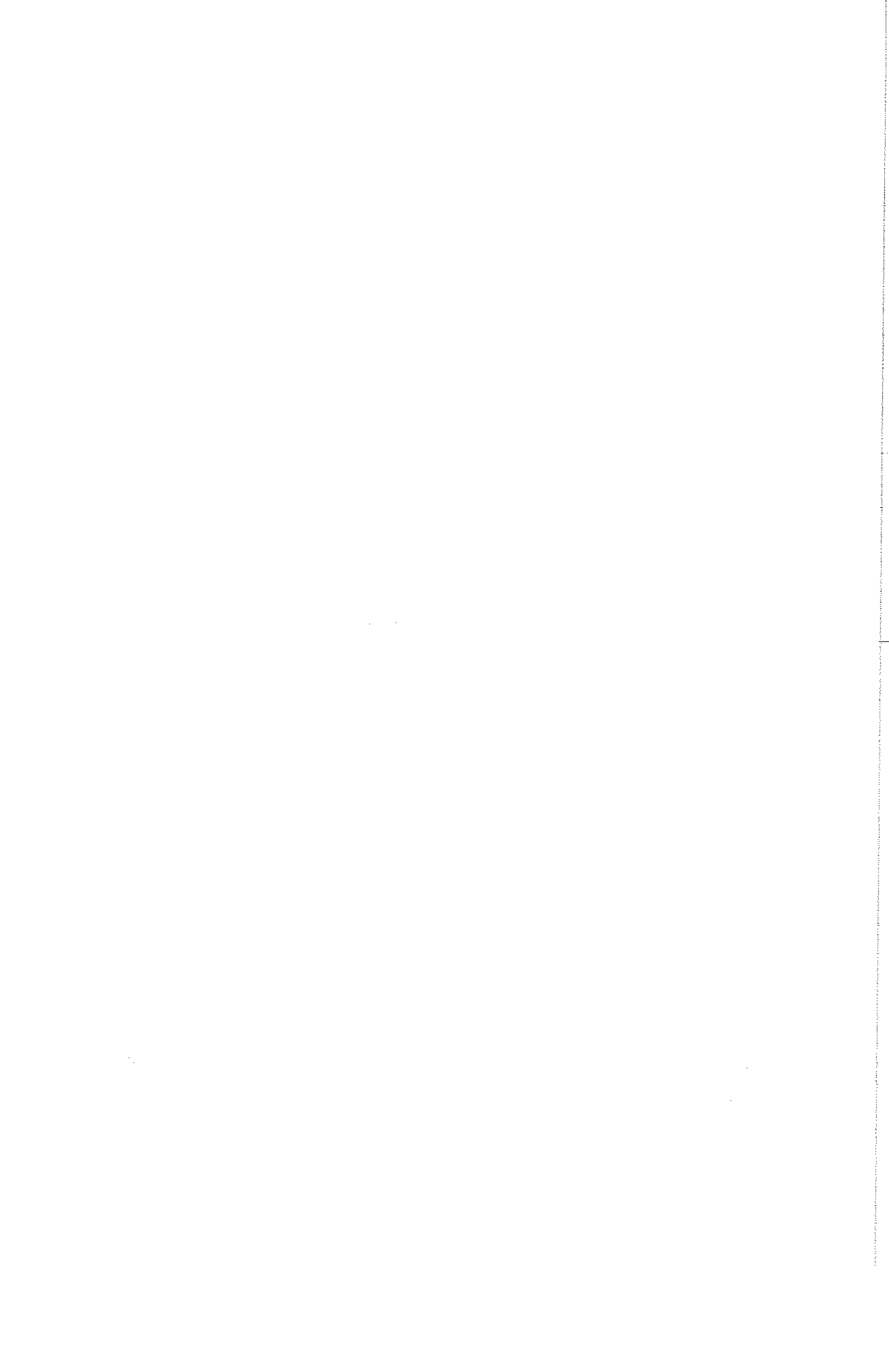
المقدمة في إثبات الحكمة والتعليل في أحكام الشريعة.

القسم الأول: يرجع إلى قصد الشارع.

القسم الثاني: يرجع إلى قصد المكلف.

الخاتمة في طرق معرفة مقاصد الشريعة.



[مقدمة في إثبات الحكمة والتعليل في أحكام الشريعة]

لنقدم قبل الشروع في المطلوب **مقدمة كلامية** مسلمة في هذا الموضع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بدّ من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك.

والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً، فإن الله تعالىٰ يقول في بعثة الرسل، وهو الأصل:

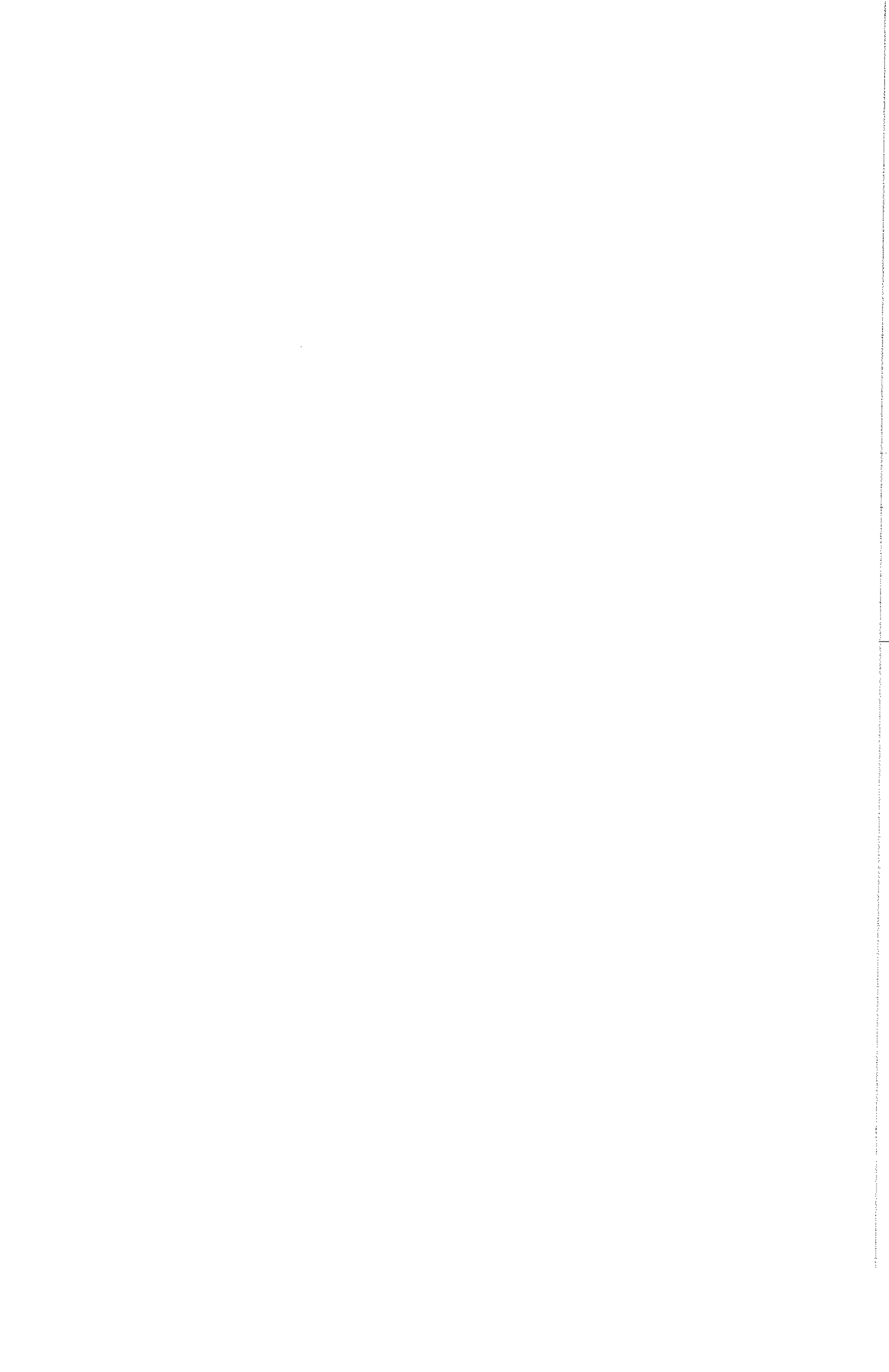
﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾، ويقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾.

وأمّا التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنّة فأكثر من أن تحصى؛ كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾.

وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه.






القسم الأول

يرجع إلى قصد الشارع

وفيه أربعة أنواع:

النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.

النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.








النوع الأول

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة

وفيه اثنتا عشرة مسألة:

المسألة الأولى: بيان مراتب مقاصد الشريعة.

المسألة الثانية: مكملات المقاصد.

المسألة الثالثة: شرط المكمل.

المسألة الرابعة: الضروريات أصل للحاجيات والتحسينيات.

المسألة الخامسة: المصالح والمفاسد الواقعة في الحياة الدنيا.

المسألة السادسة: المصالح والمفاسد الواقعة في الحياة الآخرة.

المسألة السابعة: الضابط الشرعي لاعتبار المصالح والمفاسد.

المسألة الثامنة: الدليل على اعتبار مقاصد الشريعة.

المسألة التاسعة: تخلف آحاد الجزئيات لا يقدح في كون المقاصد كلية.

المسألة العاشرة: كليات الشريعة وجزئياتها مبنية على المصالح مطلقاً.

المسألة الحادية عشرة: هذه الشريعة محفوظة باقية.

المسألة الثانية عشرة: وجوب المحافظة على الجزئيات لإقامة الكليات.



المسألة الأولى:

[بيان مراتب مقاصد الشريعة]

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام[1]:

١ ـ أن تكون ضرورية.

٢ ـ أن تكون حاجية.

٣ ـ أن تكون تحسينية.

[المرتبة الأولى: الضروريات]

فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

[بم تحفظ الضروريات؟]:

والحفظ لها يكون بأمرين:

١ ـ **ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها**، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

٢ ـ **ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها**، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

---

(١) الأقسام هنا بمعنى المراتب.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، د: ٢/٨
والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. م: ٢/١٨

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً لكن بواسطة العادات.

والجنايات ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: **حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.** وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملّة.

[المرتبة الثانية: الحاجيات]

وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضّيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ، دخل على المكلّفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقّة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:

ففي العبادات كالرخص المخفّفة، بالنسبة إلى لُحوق المشقّة بالمرض والسفر، وفي العادات كالتمتع بالطيبات، وفي المعاملات كالقراض والسلم، وفي الجنايات كالقسامة.

[المرتبة الثالثة: التحسينيات]

وأما التحسينيات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات،

وتجنّب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية فيما جرت في الأوليان:

ففي العبادات كإزالة النجاسة ـ وبالجملة الطهارات كلّها ـ والتقرّب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وأشباه ذلك.

وقليل الأمثلة يدلّ على ما سواها ممّا هو في معناها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فقدانها بمخلّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

المسألة الثانية:

[مكمّلات المقاصد]

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمّة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمتها الأصلية.

فأمّا الأولى[1]: فنحو التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدّة حاجة ولكنه تكميلي.

وأمّا الثانية[2]: فكاعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كلّه لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة.

فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة؛ إذ لو لم يشرع لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

وأمّا الثالثة[3]: فكآداب الأحداث، ومندوبات الطهارات.

ومن أمثلة هذه المسألة: أن الحاجيات كالتتمّة للضروريات، وكذلك

---

(١) أي: مرتبة الضروريات.

(٢) أي: مرتبة الحاجيات.

(٣) أي: مرتبة التحسينيات.

التحسينيات كالتكملة للحاجيات، فإن الضروريات هي أصل المصالح.

المسألة الثالثة:

[شرط المكمل]

كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط، **وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال.**

وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين:

١ - أن في إبطال الأصل إبطال التكملة؛ لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف.

فإذا كان اعتبار الصفة يؤدّي إلى ارتفاع الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضاً.

٢ - أنّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أَوْلى لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمّ كلّي وحفظ المروءات مستحسن، فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى.

ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبيّ ﷺ[1]، وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء، فإن في ترك ذلك ترك سنّة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة، والعدالة مكمّلة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة.

---

(١) إشارة إلى ما أخرجه أبو داود: ١٨/٣ رقم ٢٥٣٢، ٢٥٣٣. ونص الحديث: (الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، براً كان أو فاجراً).

المسألة الرابعة:

[الضروريات أصلٌ للحاجيات والتحسينيات]

١ ـ المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

٢ ـ فلو فُرض اختلال الضروري بإطلاق لاختلا باختلاله بإطلاق.

٣ ـ ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق.

٤ ـ نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

٥ ـ فلذلك إذا حوفظ على الضروري، فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني؛ إذ ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأنْ الحاجي يخدم الضروري، فإنْ الضروري هو المطلوب.

فهذه مطالب خمسة. لا بد من بيانها:

بيان الأول: أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود.

وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

فلو عُدم الدين عُدم ترتب الجزاء المرتَجَى، ولو عُدم المكلف لعُدِمَ مَنْ يتديّن. ولو عُدم العقل لارتفع التديّن، ولو عُدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال لم يبق عيش.

وإذا ثبت هذا **فالأمور الحاجية** إنما هي حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها، بحيث ترتفع في القيام بها المشقاتُ، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذلك مثل ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة.

فإذا فُهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية.

وهكذا الحكم **في التحسينية**؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري. فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر.

وإذا أكلمت ما هو حاجي فالحاجي مكمل للضروري، **والمكمل للمكمل مكمل**.

فالتحسينية إذن كالفرع للأصل الضروري.

بيان الثاني يظهر مما تقدم، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه، كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختلّ اختلّ الفرع من باب أولى.

كما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها أو التكبير.

ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك؛ فلا يصح أن يقال: إن أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذلك.

بيان الثالث أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه.

مثال ذلك: الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير لا يبطل أصل الصلاة.

اللهم إلا أن تكون الصفة جزءاً من ماهية الموصوف، فهي إذ ذاك ركن من أركان الماهية، وقاعدة من قواعد ذلك الأصل. وينخرم الأصل

د: ٢/٢٠ بانخرام قاعدة من قواعده، كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة،
م: ٢/٣٦ فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها بالنسبة إلى القادر عليها.
هذا لا نظر فيه.

بيان الرابع من أوجه:

١ ـ أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثم الحاجيات والتحسينيات ـ وكان مرتبطاً بعضها ببعض؛ صار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحِمى يوشك أن يقع فيه.

فالمُخِلُّ بما هو مُكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه.

ومثال ذلك الصلاة؛ فإن لها مكملات، وهي هنا سوى الأركان والفرائض. ومعلوم أن المخل بها متطرق للإخلال بالفرائض والأركان.

فالمتجرئ على الأخف بالإخلال به مُعَرَّض للتجرؤ على ما سواه. فكذلك المتجرئ على الإخلال بها يتجرأ على الضروريات.

فإذن قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق إبطالُ الضروريات بوجهٍ ما.

ولذلك لو اقتصر المصلِّي على ما هو فرض في الصلاة لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب.

٢ ـ أن كل حاجيّ وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسِّنٌ لصورته الخاصة: إما مقدمة له، أو مقارناً، أو تابعاً.

وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدّى به الضروري على أحسن حالاته.

وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد

أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن، وإذا كبّر وسبّح وتشهّد فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه.

فلو قدَّم قبلها نافلة كان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاء للحضور في الفريضة.

بيان الخامس ظاهر مما تقدم؛ لأنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة.

وبهذا كلّه يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظة على الأوّل منها، وهو قسم الضروريات.

ومن هنالك كان مراعى في كل ملّة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة، وكلّيات الملّة.

المسألة الخامسة:

[المصالح والمفاسد الواقعة في الحياة الدنيا]

المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين:

١ ـ من جهة مواقع الوجود.

٢ ـ من جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فأما النظر الأول: فإن المصالح الدنيوية ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلَّص كونها مصالح محضة.

وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلّت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها، كالأكل والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلاَّ بكدٍّ وتعب.

ويدلّك على ذلك ما هو الأصل؛ وذلك أن هذه الدار وضعت على

الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامّة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾، وقال: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً.

ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة؛ فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات، فله نسبة أخرى وقسمة غير هذه القسمة.

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية.

وأما النظر الثاني فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل.

فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم.

فإن تبعتها مصلحة أو لذّة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل.

وما سوى ذلك مُلغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعاً، أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيراً.

وإن تُوهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك.

والدليل على ذلك أن الجهة المغلوبة لو كانت مقصودة للشارع ـ أعني معتبرة عند الشارع ـ لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق، ولا منهياً عنه بإطلاق. بل كان يكون مأموراً به من حيث المصلحة، ومنهياً عنه من حيث المفسدة. ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك، بل الإيمان مطلوب بإطلاق، والكفر منهيٌ عنه بإطلاق، فدلّ على أن جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان، وجهة المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران غير معتبرة شرعاً، وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً.

المسألة السادسة:

[المصالح والمفاسد الواقعة في الحياة الآخرة]

المصالح والمفاسد الأخرويّة على ضربين:

١ ـ أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر، كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران.

٢ ـ أن تكون ممتزجة وليس ذلك إلاّ بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحِّدين، في حال كونه في النار خاصة، فإذا أُدخل الجنّة برحمة الله رجع إلى القسم الأول. وهذا كلّه حسبما جاء في الشريعة، إذ ليس للعقل في الأمور الأُخروية مجال، وإنما تتلقّى أحكامها من السمع.

أمّا كون هذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر؛ لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود، ولا محل الإيمان وتلك مصلحة ظاهرة. ثم الرجاء المعلق بقلب

المؤمن راحة ما، حاصلة له مع التهذيب، فهي تُنَفِّسُ عنه من كرب النار.

وأمّا كون الأول محضاً، فيدلّ عليه من الشريعة أدلّة كثيرة؛ كقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴿٧٥﴾﴾. وفي الجنّة آيات أُخر وأحاديث تدلّ على أن لا عذاب ولا مشقّة ولا مفسدة؛ كقوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٤٨﴾﴾.

المسألة [السابعة]:

[الضابط الشرعي لاعتبار المصالح والمفاسد]

المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر **من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى**، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية.

والدليل على ذلك أمور:

١ ـ ما سيأتي ذكره ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلّفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله.

٢ ـ أن العقلاء قد اتفقوا على هذا في الجملة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك، هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء.

٣ ـ أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نُفِّذَ غرض بعض وهو منتفع به تضرّر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً: وافقت الأغراض أو خالفتها.

المسألة [الثامنة]:

[الدليل على اعتبار مقاصد الشريعة]

كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية والتحسينية، لا بدّ عليه من دليل يستند إليه.

ود: ٥١/٢ م: ٨١/٢

ودليل ذلك: استقراء الشريعة، والنظر في أدلّتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حدّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلّة منضاف بها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلّة على حدّ ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه، وما أشبه ذلك.

فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلّة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

المسألة [التاسعة]:

[تخلف آحاد الجزئيات لا يقدح في كون المقاصد كلية]

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شُرعت للمصالح الخاصة بها، فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات.

ولذلك أمثلة:

أمّا في الضروريات، فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنّا نجد من يعاقب فلا يزدجر عمّا عوقب عليه، ومن ذلك كثير.

وأمّا في الحاجيات، فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف لِلحوق المشقة، والملك المُتَرَفِّه لا مشقّة له، والقصر في حقه مشروع.

وأمّا في التحسينيات، فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمّم.

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً.

وأيضاً، فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلّي يعارض هذا الكلي الثابت.

هذا شأن الكليات الاستقرائية، فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضاً فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلّفها لِحِكَمٍ خارجة عن مقتضى الكلي:

١ ـ فلا تكون داخلة تحته أصلاً.

٢ ـ أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخوله.

٣ ـ أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى.

فالملك المُتَرَفِّه قد يقال إن المشقّة تلحقه لكنّا لا نحكم عليه بذلك لخفائها[١].

أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها أن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثَمَّ أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد[٢]. وكذلك سائر ما يتوهم أنه خارم للكلّي.

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح.

المسألة [العاشرة]:

[كليات الشريعة وجزئياتها مبنية على المصالح مطلقاً]

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا

---

(١) هذا مثال للثاني.

(٢) هذا مثال للأول والثالث.

تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف. وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها.

ومن الدليل على ذلك أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصّت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق.

المسألة [الحادية عشرة]:

[هذه الشريعة محفوظة باقية]

إن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمّته فيما اجتمعت عليه معصومة.

ويتبيّن ذلك بوجهين:

١ ـ **الأدلّة الدالّة على ذلك تصريحاً وتلويحاً**؛ كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾، والسنّة وإن لم تذكر فإنها مبيّنة له ودائرة حوله، فهي منه وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنّة يعضد بعضه بعضاً، ويشدّ بعضه بعضاً.

٢ ـ **الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله ﷺ إلى الآن.**

وذلك أن الله عزّ وجلّ وفّر دواعي الأمة للذبّ عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل.

أمّا القرآن الكريم فقد قيّض الله له حفظه؛ بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر فضلاً عن القرّاء الأكابر.

وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة فقيّض الله لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم.

المسألة [الثانية عشرة]:

[وجوب المحافظة على الجزئيات لإقامة الكليات]

إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها، فلا بدّ

من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك: الجزئيات.

فالجزئيات مقصودة معتبرة في أن لا يتخلّف الكلي، فتتخلّفَ مصلحته المقصودة بالتشريع.

والدليل على ذلك أن عامّة التكاليف من هذا الباب، لأنها دائرة على القواعد الثلاث، من غير اختصاص ولا محاشاة، إلاّ في مواضع الأعذار التي تسقط أحكام الوجوب أو التحريم، وحين كان ذلك كذلك، دلّ على أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها.

فإن قيل: هذا يعارض القاعدة المتقدمة: أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات.

فالجواب: أن تخلف الجزئي هنالك إنّما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كليه من جهة أخرى، كما تقول أن حفظ النفوس مشروع ـ وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه ـ ثم شُرع القصاص حفظاً للنفوس، فقتْلُ النفس في القصاص محافظةٌ عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلف جزئي من جزئيات الكلي المحافَظِ عليه وهو إتلاف هذه النفوس، لعارض عرض، وهو الجناية على النفس، فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة المحافظة على جزئي في كليه أيضاً، وهو النفس المجني عليها.

فصار عين اعتبار الجزئي في كليه هو عين إهمال الجزئي، لكن في المحافظة على كليه.

فعلى هذا: تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلّي من جهة أخرى أو على كلّي آخر، فالأول يكون قادحاً تخلّفه في الكلي، والثاني لا يكون تخلّفه قادحاً.




النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى : القرآن عربي محض.

المسألة الثانية : بيان ما توافق فيه اللغة العربية غيرها من اللغات وما تختص به.

المسألة الثالثة : هذه الشريعة المباركة أمية.

المسألة الرابعة : القواعد المبنية على أن هذه الشريعة أمية.

المسألة الخامسة : دلالة الكلام على المعنى الأصلي والمعنى التبعي.

المسألة السادسة : هل يصح اعتبار جهة المعنى التبعي في الدلالة على الأحكام؟




المسألة الأولى:

[القرآن عربي محض]

د: ٦٤/٢ إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية.

م: ١٠١/٢ وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالىٰ يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة.

وأمّا كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجئ فيه شيء من ذلك، فلا يُحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلّمتْ به، وجرى في خطابها، وفهمتْ معناه، فإن العرب إذا تكلّمتْ به صار من كلامها.

ومع ذلك، فالخلاف الذي يذكره المتأخّرون في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي ولا يستفاد منه مسألة فقهية.

المسألة الثانية:

[بيان ما توافق فيه اللغة العربية غيرها من اللغات وما تختص به]

للغة العربية ـ من حيث هي ألفاظ دالّة على معان ـ نظران:

١ ـ **من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة**، دالّة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

٢ ـ **من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة**، دالّة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلّمين ولا تختص بأمّة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتّى له ما أراد من غير كلفة.

وأمّا الجهة الثانية فهي التي يختصّ بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار، بحسب المخبِر، والمخبَر عنه، والمخبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنّك تقول في ابتداء الإخبار: (قام زيد) إن لم تكن ثَم عناية بالمخبَر عنه، بل بالخبر.

فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلت: (زيد قام)، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: (إن زيداً قام)، وفي جواب المنكر لقيامه: (والله إن زيداً قام).

وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات، وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث.

وذلك لوجه اقتضاه الحال والوقت ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾.

فصل: [امتناع الترجمة اللفظية للقرآن الكريم]

وإذا ثبت هذا، فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، إلاّ مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً.

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن ـ يعني على هذا الوجه

الثاني ـ فأمّا على الوجه الأوّل فهو ممكن، ومن جهته صحّ تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة.

المسألة الثالثة:

[هذه الشريعة المباركة أمّية]

هذه الشريعة المباركة أميّة؛ لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح، **ويدلّ على ذلك:**

١ ـ **النصوص المتواترة اللفظ والمعنى**؛ كقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾، وفي الحديث: (بعثت إلى أمّةٍ أمّية)[١]؛ لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين. والأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها. وفي الحديث: (نحن أمّة أمية لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا)[٢].

٢ ـ **أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزاً**، ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز، بقولهم: «هذا على غير ما عهدنا إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف» فلم تقم الحجّة عليهم به.

ولذلك قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾.

فصل: [مجيء القرآن على معهود العرب الأميين في العلوم والمعارف والعادات]

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم

---

(١) أخرجه الترمذي: ٥/١٩٤ رقم ٢٩٤٤ وصححه.

(٢) أخرجه البخاري: ٤/١٢٦ رقم ١٩١٣، ومسلم: ٢/٧٦١ رقم ١٠٨٠.

اعتناء بمكارم الأخلاق، واتّصاف بمحاسن شيم، فَصَحَّحت الشريعةُ منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبيَّنت منافع ما ينفع من ذلك ومضار ما يضرّ منه. **فمن علومها**:

١ ـ **علم النجوم** وما يختصّ بها من الاهتداء في البرّ والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وهو معنى مقرّر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾، وقوله: ﴿وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾.

٢ ـ **علم التاريخ** وأخبار الأمم الماضية. وفي القرآن من ذلك ما هو كثير، وكذلك في السنّة، ولكن القرآن احتفل في ذلك.

وأكثره من الإخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون؛ قال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾.

٣ ـ **التفنّن في علم فنون البلاغة**، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرّف في أساليب الكلام وهو أعظم منتحلاتهم، فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم؛ قال تعالىٰ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾.

فهذا أنموذج ينبّهك على ما نحن بسبيله بالنسبة إلى علوم العرب الأمّية.

وأمّا ما يرجع إلى الاتّصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها، فهو أوّل ما خوطبوا به وأكثر ما تجد ذلك في السّور المكيّة، من حيث كان آنس لهم، وأُجري على ما يتمدح به عندهم؛ كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ إلى آخرها، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ﴾، إلى انقضاء تلك الخصال.

ولكن أدرج فيها ما هو أولى: من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذلك.

والشريعة كلّها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال ﷺ: (بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق)[1].

ثم نقول: لم يكتفِ بذلك، حتى خوطبوا **بدلائل التوحيد** فيما يعرفون من سماء وأرض، وجبال، وسحاب، ونبات، وبدلائل الآخرة والنبوّة كذلك، ولما كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شيء من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودعوا إليها، وأن ما جاء به محمد ﷺ هي تلك بعينها؛ كقوله تعالىٰ: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا﴾.

وأُخبروا بما أنعم الله عليه، مما هو لديهم وبين أيديهم، وأُخبروا عن نعيم الجنّة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾﴾ إلى آخر الآيات.

وبيّن من مأكولات الجنّة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم، كالماء واللبن والخمر، والعسل والنخيل والأعناب، وسائر ما هو عندهم مألوف دون الجوز، واللوز، والتفاح، والكمثرى، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجمل ذلك في لفظ الفاكهة.

وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عمّا ألفته العرب.

---

(١) أخرجه أحمد: ٢/ ٣٨١. وقال الهيثمي في (المجمع: ٩/ ١٥): رجاله رجال الصحيح.

المسألة الرابعة:

[القواعد المبنية على أن هذه الشريعة أمية]

ما تقرّر من أمّية الشريعة وأنّها جارية على مذاهب أهلها - وهم العرب - ينبني عليه قواعد: د: ٢/ ٧٩ م: ٢/ ١٢٧

١ - أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح.

وإلى هذا **فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين** ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلّم أحد منهم في شيء من هذا المُدَّعى، سوى ما تقدم.

٢ - أنه لا بدّ في فهم الشريعة من اتّباع معهود الأمّيين - وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم - فإن كان للعرب في لسانهم عُرْفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة.

وإن لم يكن ثَمَّ عُرْفٌ فلا يصح أن يُجْرَى في فهمها على ما لا تعرفه.

والدليل على ذلك: أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، ولذلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختلف في الأخذ عنه، فقد كان الأصمعي يعيب الحطيئة، واعتذر عن ذلك بأنّه قال: (وجدت شعره كلّه جيداً، فدلّني على أنه كان يصنعه، وليس هكذا الشاعر المطبوع، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه، جيده على رديئه). وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيّع عند أهل اللسان.

وعلى الجملة فالأدلّة على هذا المعنى كثيرة، ومن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم.

وإذا كان كذلك، فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنّة رسول الله أن يتكلّف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدته.

٣ ـ أنه إنما يصح ـ في مسلك الأفهام والفهم ـ ما يكون عاماً لجميع العرب، فلا يتكلّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني.

وقد خرج الترمذي[(١)] وصححه عن أُبيّ بن كعب، قال: لقي رسول الله ﷺ جبريل، فقال: (يا جبريل إني بعثت إلى أمّة أميين، منهم العجوز والشيخ الكبير، والغلام والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط)، قال: (يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف)، فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميّين كما يسع غيرهم.

٤ ـ أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية.

فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه، كما لم يَعبأ ذو الرمة (ببائس) ولا (يابس) اتّكالاً منه على أن حاصل المعنى مفهوم[(٢)].

وأبين من هذا ما في جامع الإسماعيلي المخرّج على صحيح البخاري عن أنس بن مالك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾

---

(١) انظر: ٥/ ١٩٤ رقم ٢٩٤٤. وقد تقدم في ص١٣٢.

(٢) يتبين هذا بما حُكي أن ذا الرمة أنشد:

وظاهر لها من يابس الشَّخْت واستعن   عليها الصَّبا واجعل يديك لها ستراً

فقيل له: أنشدتني: «من بائس» فقال: «يابس» و«بائس» واحد. انظر: الموافقات: ٢/ ٨٣.

قال: ما الأبّ؟ ثم قال: ما كُلفنا هذا، أو قال: ما أُمرنا بهذا[1].

وظاهر هذا كلّه أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي، فرأى أن الاشتغال به عن غيره ـ مما هو أهم منه ـ تكلّف.

فلو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلّفاً، بل هو مضطرّ إليه كما روي عن عمر نفسه في قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾، فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هذيل: التخوّف عندنا التنقص، ثم أنشده:

تَخَوّفَ الرَّحْلُ منها تامِكاً قَرِداً ... كما تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

فقال عمر: (أيها الناس تمسّكوا بديوان شعركم في جاهليّتكم، فإن فيه تفسير كتابكم)[2].

فليس بين الخبرين تعارض؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه، بخلاف الأول.

فإذا كان الأمر هكذا، فاللازم: **الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء.**

٥ ـ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها.

أما الاعتقادية فإنها لو كانت مما لا يدركه إلاّ الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك، فلا بدّ أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ.

---

(١) أخرج نحوه البخاري: ١٣/ ٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) أخرج نحوه ابن جرير في تفسيره: ١٤/ ١١٣. وقال ابن حجر في (الفتح: ٨/ ٣٨٦): وروي بإسناد فيه مجهول... وذكر نحوه.

وعلى هذا: فالتعمّق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأميّة؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها، ولله در القائل:

وللعقولِ قُوّى تَستَنّ دون مدّى إن تَعْدُهَا ظَهَرتْ فيها اضطراباتُ

ومن طماح النفوس إلى ما لم تكلف به نشأت الفرق كلّها أو أكثرها.

وأما العمليات فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمال والتقريبات في الأمور بحيث يدركها الجمهور، كما عَرَّف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدات لهم، كتعريفها بالظلال وطلوع الفجر والشمس وغروبها وغروب الشفق، فلا يصح الخروج عما حُدّ في الشريعة، ولا تطلب ما وراء هذه الغاية فإنها مظنّة الضلال، ومزلّة الأقدام.

المسألة الخامسة:

[دلالة الكلام على المعنى الأصلي والمعنى التبعي]

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل؛ كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعم الجهتين معاً؟

أمّا جهة المعنى الأصلي، فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق ولا يسع فيه خلاف على حال. ومثال ذلك: صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجرّداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأمّا جهة المعنى التبعي، فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام، من حيث يفهم منها معانٍ زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محل تردّد، ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر.

فصل: [هل يصح اعتبار جهة المعنى التبعي في الدلالة على الأحكام؟]

الأقوى من الجهتين: جهةُ المانعين، فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالّة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد البتّة.

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخال أن لها دلالة على معانٍ زائدة على المعنى الأصلي هي آداب شرعية، وتخلّقات حسنة، يُقِرُّ بها كلُّ ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة.

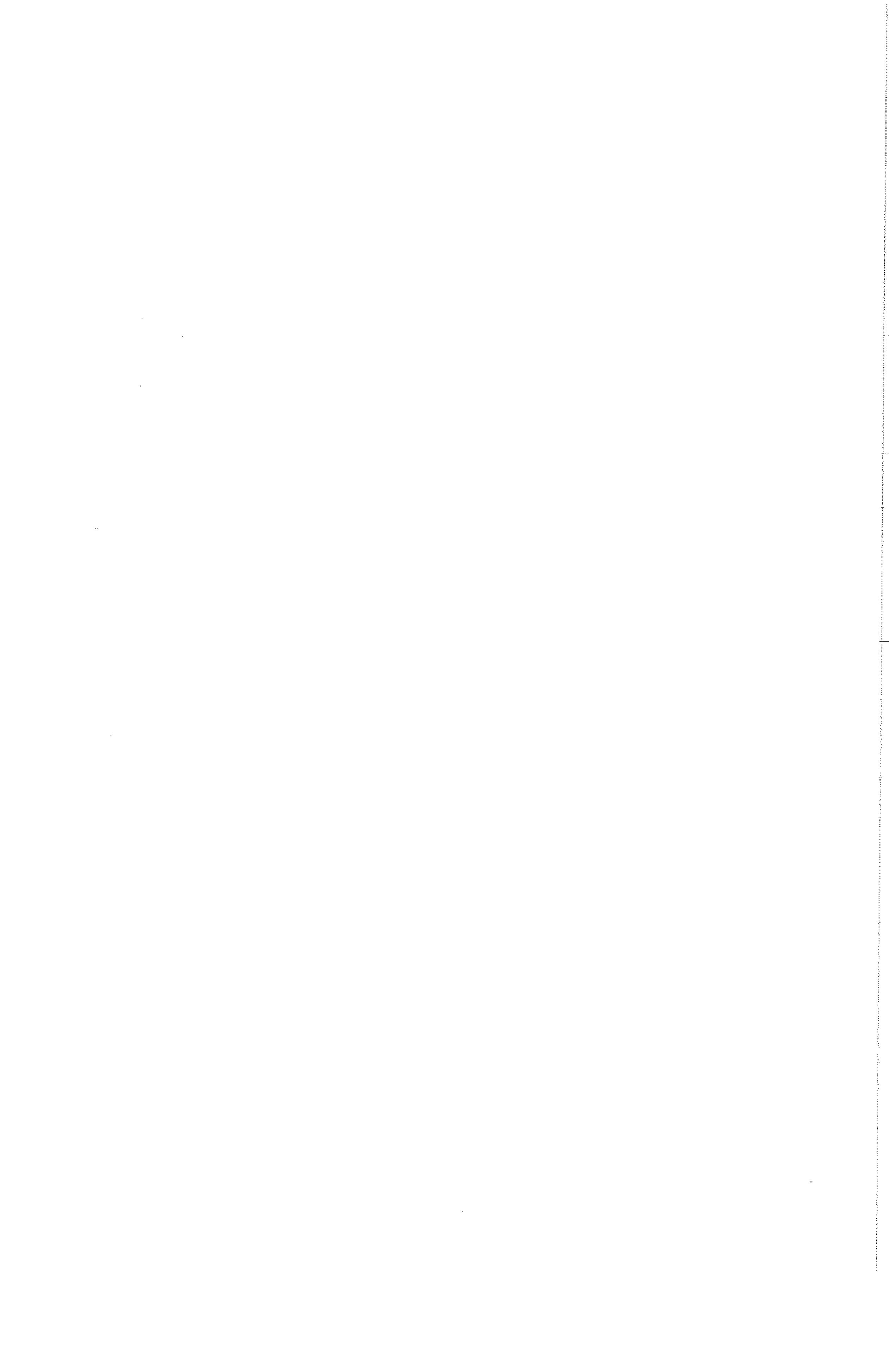
وعند ذلك **يشكل القول بالمنع مطلقاً**، وبيان ذلك يحصل بأمثلة:

١ ـ أنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها، كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾، فاستقرّ ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع، وإنما دلالتها على هذه المعاني بحكم التبع لا بالأصل.

٢ ـ الأدب في المناظرة أن لا يفاجئ بالرد كفاحاً دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾، وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾؛ لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

فإذا كان كذلك ظهر **أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية** وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره.

والجواب: أن هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال.






النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى : القدرة شرط التكليف.

المسألة الثانية : وجه التكليف بالأوصاف الجبلية.

المسألة الثالثة : أقسام الأوصاف بالنظر إلى القدرة.

المسألة الرابعة : معاني المشقة.

المسألة الخامسة : المشقة الخارجة عن المعتاد.

المسألة السادسة : المشقة المعتادة.

المسألة السابعة : مشقة مخالفة الهوى.

المسألة الثامنة : المشقة ليست على وزان واحد.

المسألة التاسعة : وسطية الشريعة في باب التكليف.




المسألة الأولى:

[القدرة شرط التكليف]

ثبت في الأصول أن شرط التكليف: القدرة على المكلف به.

فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً.

ونبني [على هذا] ونقول: إذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه، فقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ ليس المطلوب منه إلاّ ما يدخل تحت القدرة، وهو الإسلام.

المسألة الثانية:

[وجه التكليف بالأوصاف الجبلية]

إذا ثبت هذا، فالأوصاف التي طُبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يُطلب برفعها، ولا بإزالة ما غُرز في الجبلة منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يُطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها، فإن ذلك غير مقدور للإنسان.

ومثل هذا لا يَقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه، ولكن يَطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحلّ.

وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة تلك الأوصاف، ممّا هو داخل تحت الاكتساب.

المسألة الثالثة:

[أقسام الأوصاف بالنظر إلى القدرة]

إذا ثبت هذا، فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الإنسان على ثلاثة أقسام:

١ ـ **ما لم يكن داخل تحت كسبه قطعاً**، وهذا قليل؛ كقوله: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به.

٢ ـ **ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً**، وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه. والطلب المعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

٣ ـ **ما قد يشتبه أمره**، كالحب والبغض وما في معناهما، فحقّ الناظر فيها أن ينظر في حقائقها، فحيث ثبتت له من القسمين حُكم عليه بحكمه.

والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطراراً، إمّا لأنها من أصل الخلقة، فلا يطلب إلاّ بتوابعها، وإمّا لأن لها باعثاً من غيره، فتثور فيه فيقتضي لذلك أفعالاً أُخر.

فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه؛ كقوله: (تهادوا تحابوا)[1]، فيكون كقوله: (أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه)[2]، مراداً به التوجّه إلى النظر في نعم الله تعالىٰ على العبد وكثرة إحسانه إليه، وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل، وعين الشهوة لم ينه عنه.

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد رقم ٥٩٤، وحسّنه الألباني في الإرواء رقم ١٦٠٢.

(٢) أخرجه الترمذي: ٥/٦٦٤ رقم ٣٧٨٩ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وضعفه الألباني في تخريج أحاديث فقه السيرة: ص٢٣.

وإن لم يكن المثير لها داخلاً تحت كسبه، فالطلب يرد على اللواحق كالغضب المثير لشهوة الانتقام، كما يثير النظر شهوة الوقاع.

ومن هذا الملمح **فقه الأوصاف الباطنة** كلّها أو أكثرها من الكبر والحسد، وحب الدنيا، والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان.

وكذلك **فقه الأوصاف الحميدة**، كالعلم والتفكّر، والاعتبار، واليقين، والمحبّة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل، فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها.

وإذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها، وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه ذلك فمصروف إلى غير ذلك مما يتقدمها أو يتأخّر عنها أو يقارنها.

المسألة [الرابعة]:

[معاني المشقة]

تقدّم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف. وبقي النظر فيما يدخل تحت مقدوره، لكنه شاق عليه، فهذا موضعه.

ولا بدّ قبل الخوض في المطلوب من النظر في **معنى المشقة**.

وهي في أصل اللغة من قولك: شقّ عليّ الشيء يشق شقاً ومشقة إذا أتعبك.

وهذا المعنى إذا أُخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى **أربعة أوجه اصطلاحية**:

أحدها: أن يكون عامّاً في المقدور عليه وغيره.

والثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلاّ أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية.

إلاّ أن هذا الوجه على ضربين:

١ ـ أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها.

د: ١٢٠/٢
م: ٢٠٧/٢

وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كالصوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر وما أشبه ذلك.

٢ ـ أن لا تكون مختصّة ولكن إذا نُظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقّة، ولحقت المشقةُ العاملَ بها.

ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمّل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلاّ أنه في الدوام يتعبه.

وهذا هو الموضع الذي شُرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يحصل مللاً حسبما نبّه عليه نهيه عليه الصّلاة والسّلام عن الوصال، وعن التنطع والتكلّف، وقال: (خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لن يمل حتى تملّوا)[1]، والأخبار هنا كثيرة وللتنبيه عليها موضع آخر.

فهذه مشقة ناشئة من أمر كلّي، وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي.

والثالث: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه وليس فيه خروج عن المعتاد في الأعمال العادية.

والرابع: مخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً.

فهذه [أربعة] أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها:

فأما الأول فقد تخلص في الأصول، وتقدم ما يتعلق به.

وأما الثاني وهي:

المسألة [الخامسة]:

[المشقة الخارجة عن المعتاد]

فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه.

---

(١) أخرجه البخاري: ٢١٣/٤ رقم ١٩٦٩، ومسلم: ٨١١/٢ رقم ٧٨٢.

والدليل على ذلك:

١ ـ النصوص الدالّة على ذلك؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.

٢ ـ ما ثبت من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة، كرخص القصر، والفطر والجمع.

٣ ـ الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدلّ على عدم قصد الشارع إليه.

وأما الثالث وهي:

المسألة [السادسة]:

[المشقة المعتادة]

فإنه لا ينازَع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة. كما لا يسمى في العادة مشقة طلبُ المعاش بالتحرّف وسائر الصنائع، لأنه ممكن معتاد.

[بيان الفرق بين المشقة المعتادة وغير المعتادة]

إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى **الانقطاع** عنه، أو عن بعضه، وإلى **وقوع خلل في صاحبه** في نفسه أو ماله أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد.

وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقّة، وإن سُمّيت كلفة، فأحوال الإنسان كلّها كلفة في هذه الدار، في أكله وشربه وسائر تصرّفاته.

وإذا تقرّر هذا، فما تضمّن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقّة المعتادة أيضاً ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من

جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف. والدليل على ذلك ما تقدم في المسألة قبل هذا.

[هل للمكلف أن يقصد من الأعمال ما عظمت مشقته؟]

ويترتّب على هذا أصل آخر وهو:

١ - أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها.

٢ - وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقّته من حيث هو عمل.

أمّا هذا الثاني: فلأنه شأن التكليف في العمل كلّه، لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتّب عليه الأجر. وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

وأمّا الأول: فإن الأعمال بالنّيات، والمقاصد معتبرة في التصرّفات، كما يذكر في موضعه إن شاء الله، فلا يصلح منها إلاّ ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة، فقد خالف قصد الشارع من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقّة، وكل قصد يخالف الشارع باطل، فالقصد إلى المشقة باطل.

فصل: [أصل رفع الحرج]

اعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

١ - الخوفُ من الانقطاع من الطريق، وبغضِ العبادة، وكراهةِ التكليف. وينتظم تحت هذا المعنى الخوفُ من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

٢ - خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلّقة بالعبد المختلفة الأنواع.

مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أُخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغّل في بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعاً بالمكلف دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما.

[بيان الوجه الأول، وهو خوف الانقطاع]

فأمّا الأول، فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، وفي الحديث: (عليكم من الأعمال ما تطيقون)[1]، وحديث أنس: دخل رسول الله ﷺ المسجد وحبل ممدود بين ساريتين، فقال: (ما هذا؟) قالوا: حبل لزينب تصلّي فإذا كسلت أو فترت أمسكت به، فقال: (حلوه، ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسل أو فتر قعد)[2].

وحاصل هذا كلّه أن النهي لعلّة معقولة المعنى مقصودة للشارع.

وإذا كان كذلك، فالنهي دائر مع العلّة وجوداً وعدماً، فإذا وجد ما علّل به الرسول ﷺ، كان النهي متوجّهاً ومتجهاً.

وإذا لم توجد فالنهي مفقود، **إذ الناس في هذا الميدان على ضربين**:

ضرب يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد فتؤثر [فيه] أو في غيره فساداً أو تحدث له ضجراً ومللاً، وقعوداً عن النشاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلفين.

فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخص فيه بحسب ما شُرع له.

ودليله قوله عليه الصّلاة والسلام: (إن لنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً)[3]، وهو الذي أشار به عليه الصّلاة والسّلام على عبد الله بن

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم. وقد تقدم في ص١٤٥.

(٢) أخرجه البخاري: ٣/٣٦ رقم ١١٥١، ومسلم: ١/٥٤١ ـ ٥٤٢ رقم ٧٨٥.

(٣) أخرجه البخاري: ٤/٢٠٩ رقم ١٩٦٨، ومسلم: ٢/٨١٣ رقم ١٨٢.

عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم، وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ[1].

والضرب الثاني شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل والكسل:

لوازع هو أشدّ من المشقة.

أو حاد يسهل به الصعب.

أو لما له في العمل من المحبة، ولما حصل له فيه من اللذّة؛ حتى خفّ عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة، كما جاء في الحديث: (أرحنا بها يا بلال)[2]، وقال لما قام حتى تورمت أو تفطرت قدماه: (أفلا أكون عبداً شكوراً)[3]، ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضي الله عنهم، إلى سائر ما ذكر عن الأوّلين من الأعمال الشاقّة؛ هيّأهم الله لها وهيّأها لهم وحبّبها إليهم، ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنّة، بل كانوا معدودين في السابقين.

وذلك لأن العلّة التي لأجلها نُهي عن العمل الشاق مفقودة في حقّهم، فلهم ينتهض النهي في حقّهم.

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد.

والثاني حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة، فالخوف سوط سائق، والرجاء حاد قائد، والمحبة تيار حامل.

---

(١) أخرجه البخاري: ٤/٢١٧ ـ ٢١٨ رقم ١٩٧٥، ومسلم: ٢/٨١٣ ـ ٨١٤ رقم ١١٥٩.

(٢) أخرجه أبو داود: ٤/٢٩٦ ـ ٢٩٧ رقم ٤٩٨٥، ٤٩٨٦. انظر: صحيح الجامع رقم ٧٨٩٢.

(٣) أخرجه البخاري: ٨/ ٥٨٤ رقم ٤٨٣٧، ومسلم: ٤/ ٢١٧٢ رقم ٢٨٢٠.

[بيان الوجه الثاني، وهو خوف التقصير]

د: ١٤٣/٢ وأمّا الثاني، فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بدّ له

م: ٢٤٧/٢ منها ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحقّ ربه تعالىٰ.

فإذا أوغل في عمل شاق، فربما قطعه عن غيره، فيكون بذلك ملوماً غير معذور؛ إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحواله فيها.

ذكر البخاري عن أبي جحيفة، قال: آخى النبيّ ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء وهي زوجة متبذّلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كل فإني صائم، فقال: ما أنا بآكل حتى تأكل، فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم فقال: نم، فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن، فصلّيا. فقال له سلمان: (إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه).

فأتى النبيّ ﷺ فذكر له ذلك، فقال النبيّ ﷺ: (صدق سلمان)[1].

وكره مالك إحياء الليل كلّه، وقال: لعله يصبح مغلوباً، وفي رسول الله ﷺ أسوة. ثم قال: لا بأس به ما لم يضر ذلك بصلاة الصبح، فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا، وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به.

فإذا ظهرت علّة النهي عن الإيغال في العمل، وأنه يسبب تعطيل وظائف، كما أنه يسبّب الكسل والترك ويبغض العبادة، فإذا وجدت العلّة أو كانت متوقّعة نُهي عن ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم. وقد تقدم في ص١٤٨.

وإن لم يكن شيء من ذلك، فالإيغال فيه حسن.

وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال: ما تقدم في الوجه الأوّل؛ من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة.

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ، وبقي الكلام على **الوجه الرابع**، وذلك مشقّة مخالفة الهوى، وهي:

المسألة [السابعة]:

[مشقة مخالفة الهوى]

وذلك أن مخالفة ما تهوى الأنفس شاقٌّ عليها، وصعب خروجها عنه؛ ولذلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبّين، وحال من بُعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب، حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال، ولم يرضوا بمخالفة الهوى، حتى قال تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾.

فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقّة في مجاري العادات.

المسألة [الثامنة]:

[المشقة ليست على وزان واحد]

التعب والمشقّة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال، فليست المشقة في الصلاة كالمشقّة في الصيام، ولا المشقّة في الصيام كالمشقة في الحجّ، ولا المشقّة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف.

ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه، توازي مشقة مثله من الأعمال العادية، فلم تخرج عن المعتاد على الجملة.

ثم إن الأعمال المعتادة ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد، في كل وقت، وفي كل مكان، وعلى كل حال، فليس الوضوء مع حضرة الماء يساويه مع تجشم طلبه، أو نزعه من بئر بعيدة.

إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة:

طرف أعلى بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد، وهذا لا يخرجه عن كونه معتاداً.

وطرف أدنى بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذلك العمل.

وواسطة هي الغالب والأكثر.

فحيث قال الله تعالىٰ: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾، ثم قال: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، كان هذا موضع شدّة؛ لأنّه يقتضي أن لا رخصة أصلاً في التخلّف، إلاّ أنه ـ بمقتضى الأدلّة على رفع الحرج ـ محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة بحيث يتأتّى النفير ويمكن الخروج.

فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها، فليس بحرج لغة ولا شرعاً، كيف وهذا النوع من الحرج وُضِع لحكمة شرعية، وهي التمحيص والاختبار، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب.

فقد تبيّن إذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع، وما ليس بمقصود الرفع، والحمد لله.

المسألة [التاسعة]:

[وسطية الشريعة في باب التكليف]

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه.

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنّة انحرافه عن

الوسط إلى أحد الطرفين كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فِعْل الطبيب الرفيق؛ يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوّة مرضه وضعفه، حتى إذا استقلّت صحته هيّأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به في جميع أحواله.

ولمّا ذمّ الدنيا ومتاعها هَمَّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتلوا ويتركوا النساء واللذّة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة، فَرَدَّ ذلك عليهم رسولُ الله ﷺ، وقال: (من رغب عن سنّتي فليس مني)[1].

ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾، والمال والولد هي الدنيا.

وأقرّ الصحابة على جمع الدنيا والتمتّع بالحلال، ولم يزهدهم ولا أمرهم بتركها إلاّ عند ظهور حرص أو وجود منع من حقّه، وحيث تظهر مظنّة مخالفة التوسط بسبب ذلك. وما سواه فلا.

وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها، وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه.

فصل: [الحمل على التوسط قد يقتضي الميل إلى طرف من الأطراف]

فإذا نظرت في كلية شرعية فتأمّلها تجدها حاملة على التوسّط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقّع في الطرف الآخر.

فطرف التشديد: يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف: يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد.

---

(١) أخرجه البخاري: ٩/١٠٤ رقم ٥٠٦٣، ومسلم: ٢/١٠٢٠ رقم ١٤٠١.

فإذا لم يكن هذا ولا ذاك **رأيت التوسّط لائحاً**، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه.

وعلى هذا: إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين مَنْ مال عن التوسّط؛ فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى، وعليه يجري النظر في الورع والزهد وأشباههما وما قابلها.

والتوسّط يُعرف بالشرع، وقد يُعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات.




النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

وفيه ثمان عشرة مسألة:

المسألة الأولى : المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه.

المسألة الثانية : المقاصد: أصلية وتابعة.

المسألة الثالثة : الطلب الشرعي وعدمه للمصالح الضرورية يرجع إلى وجود الباعث الجبلي وعدمه.

المسألة الرابعة : الفوائد المترتبة على وقوع العمل على وفق المقاصد الأصلية.

المسألة الخامسة : حكم العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة.

المسألة السادسة : التعبدات الشرعية لا تدخلها النيابة.

المسألة السابعة : المداومة على العمل مقصد شرعي.

المسألة الثامنة : عموم الشريعة وشمولها لجميع المكلفين.

المسألة التاسعة : المزايا التي أعطيها الرسول ﷺ قد أعطيت منها أمته.

المسألة العاشرة : شروط اعتبار الكرامات الخارقة للعادات.

المسألة الحادية عشرة : عموم الشريعة لأحكام الظاهر والباطن.

المسألة الثانية عشرة : اطراد العادات أمر مقطوع به.

المسألة الثالثة عشرة : العوائد المستمرة شرعية وعرفية.

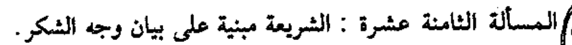
المسألة الرابعة عشرة : العوائد: ثابتة ومتغيرة.

المسألة الخامسة عشرة : الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها.

المسألة السادسة عشرة : الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني.

المسألة السابعة عشرة : العادات لا تخلو عن التعبد.

المسألة الثامنة عشرة : الشريعة مبنية على بيان وجه الشكر.






المسألة الأولى:

[المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه]

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً.

والدليل على ذلك:

١ ـ النصّ الصريح الدالّ على أن العباد خلقوا للتعبّد لله والدخول تحت أمره ونهيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾.

٢ ـ ما عُلم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتّباع الهوى، والمشي مع الأغراض، لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح.

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدّعي على الشريعة أنها وُضعت على مقتضى تشهّي العباد وأغراضهم؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة:

أمّا الوجوب والتحريم فظاهرٌ مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار؛ إذ يقال له: (افعل كذا) كان لك فيه غرض أم لا، و(لا تفعل كذا) كان لك فيه غرض أم لا، فإن اتّفق للمكلف فيه غرض موافق، وهوى باعث على مقتضى الأمر أو النهي، فبالعرض لا بالأصل.

وأمّا سائر الأقسام ـ وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ـ فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألاَ ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض، وقد لا يكون.

وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد، فينخرم النظام بسبب فرض اتباع الأغراض والهوى، فسبحان الذي أنزل في كتابه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾.

فإن قيل: إن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد، وثبتت لهم حظوظهم.

فالجواب: أن وضع الشريعة لمصالح العباد [هو] بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم. ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس.

فصل: [القواعد المبنية على هذه المسألة:]

فإذا تقرّر هذا انبنى عليه قواعد:

١ ـ أن كل عمل كان المتّبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق.

فأمّا العبادات، فكونها باطلة ظاهر.

وأمّا العادات، فذلك من حيث عدم ترتّب الثواب على مقتضى الأمر والنهي، فوجودها في ذلك وعدمها سواء.

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهي أو التخيير فهو صحيح وحق؛ لأنه قد أُتي به من طريقه الموضوع له، ووافق فيه صاحبُه قَصْدَ الشارع، فكان كلّه صواباً وهو ظاهر.

وأمّا إن امتزج فيه الأمران، فكان معمولاً بهما، فالحكم للغالب والسابق.

وعلامة الفرق بين القسمين تحري قصد الشارع وعدم ذلك؛ فواطئ زوجته وهي طاهر، محتمل أن يكون فيه تابعاً لهواه، أو لإذن الشارع، فإن حاضت فانكفّ دلّ على أن هواه تبع، وإلاّ دلّ على أنه السابق.

٢ ـ أن اتّباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنّة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المعدّة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتّخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس، وبيان هذا ظاهر.

المسألة الثانية:

[المقاصد: أصلية وتابعة]

المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

فأما المقاصد الأصلية: فهي التي لا حظّ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملّة.

وإنما قلنا إنها لا حظّ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختصّ بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت.

لكنها تنقسم إلى: ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

فأمّا كونها عينية: فعلى كل مكلف في نفسه فهو مأمور بحفظ دينه، وبحفظ نفسه، وبحفظ عقله، وبحفظ نسله، وبحفظ ماله.

ويدلّ على ذلك: أنه لو فُرض اختيار العبد خلافُ هذه الأمور لحُجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيه مسلوب الحظ، محكوماً عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي.

وأمّا كونها كفائية: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلاّ بها.

إلاّ أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً؛ إذ لا يقوم العيني إلاّ بالكفائي.

وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق، فالمأمور لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ـ وإلاّ صار عينياً ـ بل بإقامة الوجود.

د: ٢/١٧٧
م: ٢/٣٠١

وحقيقته: أنه خليفة الله في عباده، على حسب قدرته وما هُيّئ له من ذلك، فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض.

ويدلّك على أن هذا المطلوب الكفائي **معرّى من الحظ شرعاً:** أن القائمين به في ظاهر الأمر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك، فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم.

ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة هنا مؤدّ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام.

وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظُّ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسدّ الخلّات.

وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فَخَلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسّه الجوع والعطش، ليحرّكه ذلك الباعث إلى التسبّب في سدّ هذه الخلة بما أمكنه.

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكمّلة لها، ولو شاء الله لمنعنا في الاكتساب الأُخروي القصد إلى الحظوظ؛ فإنه المالك وله الحجّة البالغة، ولكنه رَغّبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حَظّيٍّ لنا، وعجّل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتّع بها في طريق ما كَلّفنا به.

فبهذا اللحظ قيل: **إن هذه المقاصد توابع،** وإن تلك هي الأصول.

فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد.

المسألة الثالثة:

[الطلب الشرعي وعدمه للمصالح الضرورية يرجع إلى وجود الباعث الجبلي وعدمه]

قد تحصَّل إذاً أن الضروريات ضربان:

١ ـ ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود، كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس.

٢ ـ ما ليس فيه حظ عاجل مقصود، كان من **فروض الأعيان**؛ كالعبادات البدنية والمالية من الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج، أو من **فروض الكفايات**، كالولايات العامة من الخلافة والوزارة والقضاء، وغير ذلك من الأمور التي شُرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمُها أو تركُ الناس لها انخرم النظام.

فأمّا الأوّل، فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قوياً جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك **لم يؤكّد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه**، بل جعل الاحتراف والتكسّب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة؛ كقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾.

مع أنّا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعاً الترك لأثموا؛ لأن العالَمَ لا يقوم إلاّ بالتدبير والاكتساب، فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب.

حتى إذا لم يكن فيه حظٌ أو نازعٌ طبعي أوجبه الشرع عيناً أو كفاية، كما لو فُرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب، وما أشبه ذلك.

وعلى هذا الحدّ جرى الرسم الشرعي في **قسم الكفاية** أو أكثر أنواعه، فإن عزّ السلطان، وشرف الولايات، مما جُبل الإنسان على حبّه،

فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب، بل جاء ذلك مقيّداً بالشروط المتوقع خلافها.

وأمّا **قسم الأعيان**[1]، فلما لم يكن فيه حظ عاجل مقصود أُكّد القصد إلى فعله بالإيجاب ونفيه بالتحريم، وأُقيمت عليه العقوبات الدنيوية.

فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لا لنحمد عليها، بل هي خالصة لله رب العالمين.

وهكذا شُرعت **أعمال الكفاية** لا لينال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع، فإن عز المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا يُنكر.

وهكذا القيام بمصالح الولاة حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع، بل هو مطلوب متأكد.

فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك.

وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ﴾ إلى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله سبب لإنجاز ما عند الله من الرزق.

فصل: [حظوظ النفس تحصل بالتبع عند الامتثال للطلب الشرعي كما أن العمل لحظوظ النفس يحصل به القيام بالمصالح الضرورية]

فقد تحصَّل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظ بالقصد الثاني من الشارع.

---

(١) هذا بيان للضرب الثاني، وهو ما ليس فيه للمكلف حظ عاجل؛ كان من فروض الأعيان أو الكفايات.

وما فيه للمكلف حظه بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ.

وبيان ذلك في الأول ما ثبت في الشريعة، من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك، زائداً إلى ما جُعل لهم من حبّ الله وحبّ أهل السماوات لهم، ووضع القبول لهم في الأرض، حتى يحبّهم الناس ويكرّمونهم ويقدّمونهم على أنفسهم.

وأيضاً؛ فإذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها للقيام بمصالحه ونيل حظوظه وَجَبَ على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكلّفوا له بما يفرغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم، إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظّه على الخصوص. فأنت تراه لا يُعَرَّى عن نيل حظوظه الدنيوية، في طريق تجرّده عن حظوظه، وما له في الآخرة من النعيم أعظم.

وأما الثاني فإن أكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب الفارهات، ونكاح الجميلات؛ قد تضمّن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة، وقد مرّ أن إقامة الحياة ـ من حيث هو ضروري ـ لا حظّ فيه.

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق قياماً بمصالح الغير.

المسألة [الرابعة]

[الفوائد المترتبة على وقوع العمل على وفق المقاصد الأصلية]

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل؛ فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقاً؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع.

وينبني عليه قواعد وفقه كثير. من ذلك:

١ ـ **أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة**، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبر في وجه محض العبودية.

ويظهر من هنا أيضاً أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرّفات المكلف كلّها عبادات؛ كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وَأَخَذَ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طُلب منه العمل، ويترك إذا طُلب منه الترك فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللّسان والقلب، بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان، ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلّها، حتى لا يعاملها إلاّ بالتي هي أحسن.

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربّه، واقتداء بنبيّه عليه الصّلاة والسّلام.

فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها؟ بخلاف من كان عاملاً على حظِّه، فإنه إنما يلتفت إلى حظِّه أو ما كان طريقاً إلى حظِّه.

وهذا ليس بعبادة على الإطلاق، بل هو عامل في مباح إن لم يُخلّ بحق الله أو بحق غيره فيه، والمباح لا يُتَعَبَّد إلى الله به.

وإن فرضناه قام على حظِّه من حيث أمره الشارع فهو عبادة بالنسبة إليه خاصّة. وإن فرضته كذلك فهو خارج عن داعية حظِّه بتلك النسبة.

٢ ـ **أن المقصد الأوّل إذا تحرّاه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل، من حصول مصلحة أو درء مفسدة**، فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع، وإذا ثبت أن قصد الشارع أعمّ المقاصد وأوّلها كان المتلقّي له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملاً.

وأمّا القصد التابع فلا يترتّب عليه ذلك كلّه؛ لأن أَخْذ الأمر والنهي

بالحظ أو أخْذ العمل بالحظّ، قد قصره قصد الحظّ عن إطلاقه، وخصّ عمومه، فلا ينهض نهوض الأول، شاهده قاعدة (الأعمال بالنيات)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (الخيل، لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل وزر)[1].

د: ٢/٢٠٥
م: ٢/٣٤٠

٣ ـ أن العمل على المقاصد الأصلية يُصَيِّر الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

أمّا الأوّل: فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق، ولذلك كان من أحيى النفس، فكأنما أحيى الناس جميعاً، وكان العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء.

وأمّا الثاني: فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام.

ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من وزر كل من قتل النفس المحرمة، لأنه أوّل من سن القتل، وكان من قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن سنّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها.

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى، وهي؛ أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تُتُبعت وُجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وُجدت في مخالفتها.

---

(١) أخرجه البخاري: ٥/٤٥ ـ ٤٦ رقم ٢٣٧١، ومسلم: ٢/٦٨٠ ـ ٦٨٣ رقم ٩٨٧.
وتمام الحديث: «فأما الذي هي له أجر فرجل ربطها في سبيل الله فأطال لها في مرج أو روضة، فما أصابت في طيلها ذلك من المرج أو الروضة كانت له حسنات، ولو أنها قطعت طيلها ذلك فاستنّت شرفاً أو شرفين كانت آثارها وأرواثها حسنات له، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه لم يرد أن يسقي به كان ذلك له حسنات.
ورجل ربطها تغنياً وتعففاً ولم ينسَ حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي له ستر.
ورجل ربطها فخراً ورياءً ونواءً لأهل الإسلام فهي على ذلك وزر».

المسألة [الخامسة]:

[حكم العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة]

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة، فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأمّا الأول: فعملٌ بالامتثال بلا إشكال، وإن كان سعياً في حظّ النفس.

وأمّا الثاني: فعملٌ بالحظّ والهوى مجرداً.

فإذا تقرّر هذا، فبيان كونه عاملاً بالحظّ والامتثال أمران:

١ ـ أنه لو لم يكن كذلك لم يجز لأحد أن يتصرّف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرّفه مجرد امتثال الأمر، من غير سعي في حظ نفسه، بل كان يمتنع للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرّد من الحظ. وهذا غير صحيح باتفاق، ولم يأمر الله تعالىٰ ولا رسوله بشيء من ذلك ولا نُهي عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال.

فإن قيل: كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها؟

قيل: معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع: لا يُقصد بها عمل جاهلي ولا اختراع شيطاني، ولا تشبه بغير أهل الملّة؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر.

٢ ـ أنه لو كان قصد الحظّ مما ينافي الأعمال العادية لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات ـ رجاءً في دخول الجنّة أو خوفاً من دخول النار ـ عملاً بغير الحق، وذلك باطل قطعاً، فيبطل ما يلزم عنه.

وقد أخبر الله تعالىٰ عمّن قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾ بقولهم: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۝١٠﴾.

[حكم اجتماع الحظوظ الدنيوية مع الحظوظ الأخروية]

العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات لا يخلو أن يكون الحظُّ المطلوب [فيها] دنيوياً أو أُخروياً:

فإن كان أخروياً فهذا حظٌّ قد أثبته الشرع حسبما تقدم.

وإذا ثبت شرعاً فطلبه من حيث أثبته صحيح إذا لم يتعد ما حدّه الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته.

وطلب الحظ ليس بشرك؛ إذ [العاملُ] لا يعبد الحظَّ نفسَه، وإنما يَعبد مَن بيده بَذْل الحظِّ المطلوب، وهو الله تعالى.

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروي في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظّه من الآخرة إلا الله تعالى، فذلك باعثٌ له على الإخلاص قويٌّ؛ لعلمه أن غيره لا يملك ذلك.

والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً، فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق، وهذا شديد.

على أن بعض الأئمّة قال: إن الإنسان لا يتحرك إلاّ بحظ، والبراءة من الحظوظ صفة إلٰهية.

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا.

فله أمثلة:

١ ـ الصوم؛ توفيراً للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماء لألمٍ يجده، أو مرض يتوقعه، أو بِطْنةٍ تقدمت له.

٢ ـ الصدقة؛ للذة السخاء والتفضل على الناس.

٣ ـ الهجرة؛ مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال.

٤ ـ عيادة المرضى، والصلاة على الجنائز؛ ليفعل به ذلك.

وهذا الموضع محل اختلاف إذا **كان القصد المذكور تابعاً لقصد العبادة**. وكأن مجال النظر في المسألة-يلتفت إلى انفكاك القصدين أو عدم انفكاكهما؟.

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجه؛ لما جاء من الأدلّة على ذلك: ففي القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ يعني في مواسم الحج.

وقال ابن العربي ـ في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة ـ : «إنه دأب المرسلين، فقد قال الخليل عليه السّلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾، وقال الكليم: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾».

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصدُ شيء آخر سواها لقدح فيها مشاركةُ القصد إلى عبادة أخرى؛ كما إذا جاء المسجد قاصداً للتنفل فيه، وانتظار الصلاة، والكفّ عن إذاية الناس، واستغفار الملائكة له، فإن كل قصد منها شاب غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره.

وهذا غير صحيح باتفاق، بل كل قصد منها صحيح في نفسه، وإن كان العمل واحداً؛ لأن الجميع محمود شرعاً.

فكذلك حظوظ النفوس المختصّة بالإنسان لا **يمنع اجتماعها مع العبادات إلّا ما كان بوضعه منافياً لها**؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك، أمّا ما لا منافاة فيه فكيف يقدح القصدُ إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يقال.

غير أنه لا يُنازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى، ولذلك إذا غلب قصدُ الدنيا على قصد العبادة كان **الحكم للغالب**؛ فلم يعتد بالعبادة. فإن غلب قصد العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد.

المسألة [السادسة]:

[التعبدات الشرعية لا تدخلها النيابة]

المطلوب الشرعي ضربان:

١ ـ ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة، كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها.

٢ ـ ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود.

فأما الأول: فالنيابة فيه صحيحة، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه فيما لا يختص به منها؛ فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه؛ بالإعانة والوكالة ونحو ذلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً؛ كالأكل والشرب واللبس والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هذا مفروغ من النظر فيه، لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره.

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة، وإلا صحت النيابة، **وهذا القسم** لا يحتاج إلى إقامة دليلٍ؛ لوضوح الأمر فيه.

وأما الثاني: فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيرُه. وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلًا وتعليلًا.

فالدليل على صحة هذه الدعوى:

١ ـ النصوص الدالة على ذلك، كقوله تعالى:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وقوله: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾.

٢ ـ المعنى، وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته. **والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده**؛ لأن معنى ذلك: أن لا يكون العبد عبداً إذا ناب عنه غيره في ذلك.

المسألة [السابعة]:

[المداومة على العمل مقصد شرعي]

من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها.

د: ٢/٢٤٢
م: ٢/٤٠٤

والدليل على ذلك واضح؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾.

وفي الحديث: (أحب العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبه وإن قل)[1].

فصل: [ما يعين على المداومة على الأعمال]

المكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟

فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين:

١ ـ من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه.

٢ ـ من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفاً.

وحسبك من ذلك الصلاة، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت.

---

(١) أخرجه البخاري: ٣/١٦ رقم ١١٣٢، ومسلم: ١/٥١١ رقم ٧٤١.

ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار وُضعت التكاليف على التوسط، وأُسقط الحرج ونُهي عن التشديد.

وهذا يشمل التشديد بالدوام، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال. والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

المسألة [الثامنة]:

[عموم الشريعة وشمولها لجميع المكلفين]

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة.

والدليل على ذلك:

١ ـ النصوص المتضافرة كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام: (بُعثت إلى الأحمر والأسود)[1].

٢ ـ أن الأحكام موضوعة لمصالح العباد، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه.

فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص. وإنما يُستثنى من هذا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ.

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة:

منها: أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس كان واقعاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع، فأرشدنا ذلك إلى أنه لا

(١) أخرجه مسلم: ١/ ٣٧٠ ـ ٣٧١ رقم ٥٢١.

بد أن يُلحق بها ما في معناها وهو معنى القياس، وتأيد بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانشرح الصدر لقبوله.

المسألة [التاسعة]:

[المزايا التي أعطيها الرسول عليه الصلاة والسلام قد أُعطيت منها أمته]

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين، كذلك المزايا والمناقب: فما من مزية أُعطيها رسول الله ﷺ، إلا وقد أُعطيت أمته منها أنموذجاً فهي عامة كعموم التكاليف.

وقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة:

أحدها: الصلاة من الله تعالى، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ الآية، وقال في الأمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيۡكُمۡ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ﴾.

والثاني: الإعطاء إلى الإرضاء قال تعالى في النبي: ﴿وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ ۝٥﴾ وقال في الأمة: ﴿لَيُدۡخِلَنَّهُم مُّدۡخَلٗا يَرۡضَوۡنَهُۥۗ﴾.

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد، منها:

١ ـ أن جميع ما أُعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات، وغيرها من الفضائل إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا ﷺ، لكن على مقدار الاتباع.

٢ ـ أن يُنظر إلى كل خارقة صدرت على يدي أحد:

فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادئ الرأي أنها كرامة.

المسألة [العاشرة]:

[شرط اعتبار الكرامات الخارقة للعادات]

هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية.

فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان.

وذلك أن التشريع الذي أَتَى به رسولُ الله ﷺ عام لا خاص، كما تقدم في المسألة قبل هذا. وأصله لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، ولا يحاشى من الدخول تحت حكمه مكلف.

وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل.

ومن أمثلة ذلك:

مسألة سئل عنها ابن رشد، في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر، فرأى الحاكم في منامه أن النبي ﷺ قال له: (لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل)، فمثل هذا من الرؤيا لا معتبر بها في أمر ولا نهي، ولا بشارة ولا نذارة، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة.

فصل: [مجال العمل بالكرامات]

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط، فأين يسوغ العمل على وفقها؟

فالقول في ذلك: **أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة** يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم، وذلك كأن يرى المكاشف أن فلاناً يقصده في الوقت الفلاني، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر، فهذا من الجائز له، كما لو رأى رؤيا تقتضي ذلك، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم.

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق وهو المطلوب.

وقد أشار هذا النحو إلى التنبيه على أصل آخر وهي:

المسألة [الحادية عشرة]:

[عموم الشريعة لأحكام الظاهر والباطن]

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلفات أحوالهم، فهي **عامة أيضاً بالنسبة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة** من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر.

والدليل على ذلك:

١ ـ ما تقدم في المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة.

٢ ـ أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها. فحصل من هذا أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها، لا يخرج عن حكمه شيء منها. والله أعلم.

فصل: [وجوب عرض الخوارق على أحكام الشريعة]

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة:

فإن ساغت هناك فهي صحيحة مقبولة في موضعها، وإلا لم تقبل.

إلا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد؛ لأنها واقعة على الصحة قطعاً فلا يمكن فيها غير ذلك. ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه، وقال له ابنه: ﴿يَـٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾.

وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم.

المسألة [الثانية عشرة]:

[اطراد العادات أمر مقطوع به]

لما كان التكليف مبنياً على استقرار عوائد المكلفين، وجب أن ينظر في أحكام العوائد، لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف.

فمن ذلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وأعني في الكليات لا في خصوص الجزئيات.

والدليل على ذلك:

أنه لولا أن اطراد العادات معلوم لما عُرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعه، لأن الدين لا يُعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة[1]، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فِعْلٌ خارق للعادة[2]، ولا يحصل فِعْلٌ خارق للعادة إلا بعد تقرير اطِّراد العادة. د: ٢/٢٨٠ م: ٢/٤٨٤

المسألة [الثالثة عشرة]:

[العوائد المستمرة: شرعية وعرفية]

العوائد المستمرة ضربان:

١ ـ **العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها**، ومعنى ذلك: أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً.

٢ ـ **العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي:**

فأما الأول فثابت أبداً، كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب للمناجاة، وستر العورات.

---

(١) الطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر: تقرير نبوة الأنبياء بالمعجزات، ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات.
ومن هذه الأدلة: القرائن والأحوال التي يحصل معها العلم الضروري؛ كما قال حسان رضي الله عنه:
لو لم يكن فيه آيات مبينة ... كانت بديهته تأتيك بالخبر
انظر الجواب الصحيح: ٤/٦٧، وشرح العقيدة الطحاوية: ١٥٨.

(٢) يشترك كل من المعجزة والكرامة وخوارق الشياطين في أنها فعْلٌ خارق للعادة، لكن المعجزة خاصة بالأنبياء دون غيرهم، ولا يقدر عليها أحد إلا الله سبحانه. انظر النبوات: ٢٠٧، ٢١٧.

فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها. فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً؛ حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن، فلنجزه، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه، أو غير ذلك.

إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة.

وأما الثاني فقد تكون **العوائد ثابتة، وقد تتبدل** ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة: كوجود شهوة الطعام والشراب، فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً.

والمتبدلة، منها:

أ ـ **ما يختلف في التعبير عن المقاصد،** فتنصرف العبارة عن معنى إلى عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع.

ب ـ **ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها،** كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، فالحكم أيضاً جار على ذلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه.

ج ـ **ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف،** كالبلوغ، وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق، أو عوائد لِدّات المرأة أو قراباتها، فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

فصل: [معنى اختلاف الأحكام باختلاف العوائد]:

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبداً.

وإنما معنى الاختلاف: أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً.

المسألة [الرابعة عشرة]:

[العوائد: ثابتة ومتغيرة]

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود:

١ ـ العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال.

كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة.

٢ ـ العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال.

كهيئات اللباس والمسكن، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، ونحو ذلك.

فأما الأول فيُقضى به على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية، للقطع بأن مجاري سنة الله في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم.

وأما الثاني فلا يصح أن يُقضى به على من تقدم البتَّة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج.

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وُضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيَّن ذلك الاستقراء.

وأما الضرب الثاني فراجع إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم.

فإذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى لاحتمال التبدل والتخلف، بخلاف الأولى.

وهذه قاعدة محتاج إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حجة في الآخرين، ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها، ورد القضاء

بالعامة إليها، وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق، ولا فاسد بإطلاق، بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم.

وينشأ بين القسمين قسم ثالث، يشكل الأمر فيه: هل يلحق بالأول فيكون حجة؟ أم لا فلا يكون حجة؟

المسألة [الخامسة عشرة]:

[الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها]

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها.

وقد عُلم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان **الأمور الضرورية الخمسة** المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد **ما يكر بالإخلال عليها**.

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها، كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك، مما وُضع له حد أو وعيد.

بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه. فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري. والاستقراء يبين ذلك، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان:

١ ـ ما به صلاح العالم أو فساده، كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد.

٢ ـ ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد.

وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة، بل هو على مراتب، وكذلك الأول على مراتب أيضاً.

فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا **الدين** أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما.

ثم **النفس**، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال.

فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب.

وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر.

وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً.

كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها.

المسألة [السادسة عشرة]:

[الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني]

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني. وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.

[الأدلة على أن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني]

أما الأول فيدل عليه:

١ ـ الاستقراء فإنا وجدنا الطهارة مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم ـ وليست فيه نظافة حسية ـ يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر. وهكذا سائر العبادات، كالصوم والحج وغيرهما.

٢ ـ أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد

لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة.

٣ ـ أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات. فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها.

فصل: [الأدلة على أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني]

وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني فلأمور:

١ ـ الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار.

فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض.

د: ٢/٣٠٥
م: ٢/٥٢٠

٢ ـ أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرض على العقول تلقته بالقبول.

ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات.

٣ ـ أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم.

فصل: [ما يترتب على الأصلين السابقين]

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وُجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص.

كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدَّرة في المواريث.

فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح، وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت، وأن العِدَد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه.

ولكنها أمور جُمْلية، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات.

وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها؛ بحيث يقال: «إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى عُلم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر» ولا ما أشبه ذلك.

المسألة [السابعة عشرة]:

[العادات لا تخلو عن التعبد]

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه.

وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد فيه من اعتبار التعبد لأوجه:

١ ـ أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف من حيث هو مكلف؛ عرف المعنى الذي لأجله شُرع الحكم أو لم يعرفه بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم.

٢ ـ أن ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر.

وإذ ذاك يكون أَخْذُ الحكم المعلل بها متعبَّداً به.

ومعنى التعبد به: الوقوف عند ما حد الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان.

٣ ـ أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نُهيت عن ذلك، كان مصيباً، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم التثبت في الحكم، كان مصيباً أيضاً.

والأول جواب التعبد المحض. والثاني جواب الالتفات إلى المعنى.

وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد.

فصل: [بيان وجه التلازم بين حق الله تعالى وحق العباد]

ويتبين بهذا أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً.

فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد. ولذلك قال في الحديث: (حق العباد على الله إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئاً ألا يعذبهم).

وعادتهم في تفسير **(حق الله)** أنه ما فُهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول.

(وحق العبد) ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا.

فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله.

ومعنى **(التعبد)** عندهم أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص.

وأصل العبادات راجعة إلى حق الله.

وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

فصل: [أقسام الأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي]

والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام:

١ ـ ما هو حق لله خالصاً، كالعبادات.

وأصله التعبُّد كما تقدم.

٢ ـ ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّب فيه حق الله.

وحكمه راجع إلى الأول، لأن حق العبد إذا صار مطَّرحاً شرعاً فهو كغير المعتبر؛ كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية، كالفتن ونحوها.

٣ ـ ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلَّب.

وأصله معقولية المعنى.

ولذلك يصحح مالك بيع المدبر إذا أعتقه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق.

المسألة [الثامنة عشرة]:

[الشريعة مبنية على بيان وجه الشكر]

الشريعة مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً.

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱشْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١١٤﴾﴾. وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾.

والشكر هو صرف ما أُنعم عليك في مرضاة المنعم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية.

ومعنى بالكلية: أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال.

ويستوي في ذلك ما كان في العبادات أو العادات:

أما **العبادات** فمن حق الله الذي لا يحتمل الشركة، فهي مصروفة إليه.

وأما **العادات** فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظر الكلي ولذلك لا

يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات فقد قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ الآية.

وأيضاً **ففي العادات حق لله تعالى من جهة** وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكلي.

ونفس المكلف أيضاً داخلة في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف.

إذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين:

١ ـ من جهة الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضروريات.

٢ ـ من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة.

وفيها أيضاً حق للعبد من وجهين:

١ ـ جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازى عليه النعيم، موقى بسببه عذاب الجحيم.

٢ ـ جهة أخذه للنعمة على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا، لكن بحسبه في خاصة نفسه.

كما قال تعالى: ﴿قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾، وبالله التوفيق.





القسم الثاني

يرجع إلى قصد المكلف

وفيه إحدى عشرة المسألة:

المسألة الأولى : الأعمال بالنيات.

المسألة الثانية : على المكلف موافقة الشارع في قصده.

المسألة الثالثة : مخالفة الشارع في القصد مبطل للعمل.

المسألة الرابعة : أقسام العمل بالنسبة لموافقة قصد الشارع ومخالفته.

المسألة الخامسة : أقسام العمل بالنسبة لترتب المصلحة أو المفسدة عليه.

المسألة السادسة : ليس على أحد القيام بمصالح غيره العينية إلا عند الضرورة.

المسألة السابعة : من كُلِّف بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصالحه.

المسألة الثامنة : حكم إسقاط حق الله وحق العبد.

المسألة التاسعة : حقيقة الحيل.

المسألة العاشرة : الأدلة على المنع من الحيل في الدين.

المسألة الحادية عشرة : بيان مناقضة الحيل لمقاصد الشريعة.



المسألة الأولى:

[الأعمال بالنيات]

أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات.

والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر. ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام.

والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾.

وفي الحديث: (إنما الأعمال بالنيات. وإنما لكل امرئ ما نوى)[1].

المسألة الثانية:

[على المكلف موافقة الشارع في قصده]

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع.

---

(١) أخرجه البخاري: ٩/١ رقم ١، ومسلم: ١٥١٥/٣ رقم ١٩٠٧.

والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ المكلف خُلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة ـ هذا محصول العبادة ـ فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كُلِّف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات.

وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح حسب طاقته ومقدار وسعه. وأقل ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة.

ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)[1].

المسألة الثالثة:

[مخالفة الشارع في القصد مبطل للعمل]

كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها فعمله في المناقضة باطل.

والدليل عليه:

١ ـ أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾.

٢ ـ أن هذا القاصد مستهزئ بآيات الله، لأن من آياته أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله. ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار

---

(١) أخرجه البخاري: ٢/ ٣٨٠ رقم ٨٩٣، ومسلم: ٣/ ١٤٥٩ رقم ١٨٢٩.

الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾.

وللمسألة أمثلة كثيرة كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال، لا للإقرار للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة ليُنظر إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا، والسَّلَف ليجر به نفعاً، والوصية بقصد المضارة للورثة، ونكاح المرأة ليحلها لمطلِّقها، وما أشبه ذلك.

المسألة الرابعة:

[أقسام العمل بالنسبة لموافقة قصد الشارع ومخالفته]

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً.

وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته فالجميع أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون موافقاً وقصده الموافقة، كالصلاة والصيام، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال، فلا إشكال في صحة هذا العمل.

والثاني: أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك، فهذا أيضاً ظاهر الحكم.

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة وهو ضربان:

١ ـ أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً.

٢ ـ أن يعلم بذلك.

فالأول كواطئ زوجته ظاناً أنها أجنبية وشارب الجُلّاب ظاناً أنه خمر. فالحاصل أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين، فإنه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل.

د: ٢/٣٣٨ م: ٣/٣٥ فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي، فهو عاص في مجرد القصد، غير عاص بمجرد العمل.

وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق الآدمي، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه.

والثاني أن يكون الفعل أو الترك موافقاً إلا أنه عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة.

ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيماً عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أشد من الذي قبله.

وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جُعلت مقاصد وسائلَ لأمور أخر، لم يقصد الشارعُ جَعْلَها لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى. وذلك كله باطل لأن القصد مخالف لقصد الشارع عيناً فلا يصح جملة.

وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾.

والرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً فهو أيضاً ضربان:

١ ـ أن يكون مع العلم بالمخالفة.

٢ ـ أن يكون مع الجهل بذلك.

فإن كان مع العلم بالمخالفة فهذا هو **الابتداع**؛ كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شُرع، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل. ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة.

وإن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة:

أ ـ [فقد] صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد فتلافوا

من العبادات ما يجب تلافيه، وصححوا المعاملات.

ب - ومال فريق إلى الفساد بإطلاق، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع، ميلاً إلى جانب العمل المخالف.

ج - وتوسط فريق فأعمل الطرفين على الجملة، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر.

والذي يدل على إعمال الجانبين أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبار الجهل في العبادات اعتبار النسيان على الجملة، وهو بيِّنٌ في الطهارات والصلاة والصيام والحج وغير ذلك من العبادات، وكذلك في كثير من العادات، كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها.

المسألة الخامسة:

[أقسام العمل بالنسبة لترتب المصلحة أو المفسدة عليه]

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه؛ على ضربين:

(١) **أحدهما**: أن لا يلزم عنه إضرار الغير.

والثاني: أن يلزم عنه ذلك. وهذا الثاني ضربان:

(٢) **أحدهما**: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار، كالمرخِّص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصحبه قصدُ الإضرار بالغير.

والثاني: أن لا يقصد إضراراً بأحد، وهو قسمان:

(٣) **أحدهما**: أنْ يكون الإضرار عاماً كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره.

والثاني: أن يكون خاصاً، وهو نوعان:

(٤) أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو

محتاج إلى فعله كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره عالماً أنه إذا حازه استضر غيره بعدمه، ولو أُخذ من يده استضر.

والثاني: أن لا يلحقه بذلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع:

(٥) **أحدها**: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، أعني القطع العادي، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام حيث يقع الداخل فيه بلا بد وشبه ذلك.

(٦) **والثاني**: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها أن لا تضر أحداً وما أشبه ذلك.

والثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين:

(٧) **أحدهما**: أن يكون غالباً كبيع السلاح من أهل الحرب، والعنب من الخمّار، وما يغش به ممن شأنه الغش. ونحو ذلك.

(٨) **والثاني**: أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال.

فهذه ثمانية أقسام:

فأما الأول فباق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء.

وأما الثاني فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار؛ لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً:

وهو أنه إما أن يكون إذا رَفَع ذلك العمل وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة، حصل له ما أراد أوْ لا.

فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، فلينقل عنه ولا ضرر عليه.

وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير فحق الجالب أو الدافع مقدَّم. وهو ممنوع من قصد الإضرار.

وأما الثالث فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به بحيث لا ينجبر أو لا.

فإن لزم قُدِّم حقه على الإطلاق، على تنازع يضعف مدركه من مسألة الترس التي فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعُلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل أهل الإسلام.

وإن أمكن انجبار الإضرار ورفعه جملة فاعتبار الضرر العام أولى؛ فيمنع الجالب أو الدافع مما هَمَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي.

وأما الرابع فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين:

نظر من جهة إثبات الحظوظ.

ونظر من جهة إسقاطها.

فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك، لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود.

ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل.

ومن ذلك: الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك، وإعطاء المال للمحاربين، وللكفار في فداء الأسارى، بل العقوبات كلها: جلب مصلحة أو درء مفسدة؛ يلزم عنها إضرار الغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة؛ لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى. وقد تقدم الكلام على هذا قبل.

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان:

١ ـ **إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء**، وهو محمود جداً، وقد فُعل ذلك في زمان رسول الله ﷺ، وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه، وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد، فهو على ذلك واحد منهم، كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده.

فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون رضي الله عنهم، فقال عليه الصلاة والسلام: (فهم مني وأنا منهم)(١).

٢ ـ **الإيثار على النفس**، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ وذلك أن يترك حظه لحظِّ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابة لعين التوكل، وقد كان عليه الصلاة والسلام (أجود الناس بالخير، وأجود ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة)(٢)، وهكذا كان الصحابة.

وقد علمتَ ما جاء في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝٨﴾.

وتحصَّل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي.

فإن أخل بمقصد شرعي فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظِّ، ولا هو محمود شرعاً.

وأما القسم الخامس وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعي عادة، فله نظران:

---

(١) أخرجه البخاري: ١٢٨/٥ رقم ٢٤٨٣، ومسلم: ١٩٤٤/٤ ـ ١٩٤٥ رقم ٢٥٠٠.
(٢) أخرجه البخاري: ١١٦/٤ رقم ١٩٠٢.

١ ـ من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً، من غير قصد إضرار بأحد. فهذا من هذه الجهة جائز لا محظور فيه. د: ٣٥٧/٢ م: ٧٢/٣

٢ ـ من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود مع عدم استضراره بتركه، فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرّة لا بدّ فيه من أحد أمرين:

إما تقصير في النظر المأمور به، وذلك ممنوع.

وإما قصد إلى نفس الإضرار، وهو ممنوع أيضاً.

فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل، لكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة.

هذا من جهة إثبات الحظوظ، ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة.

وأما السادس وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبة **فلا اعتبار بالندور** في انخرامها؛ إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة.

والدليل على ذلك: أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، لكن ذلك نادر فلم يعتبر، واعتبر المصلحة الغالبة.

وأما السابع وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً **فيحتمل الخلاف.**

أما أن الأصل: الإباحة والإذن فظاهر.

وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين؟ أم لا لجواز تخلفهما، وإن كان التخلف نادراً؟

[الأدلة على اعتبار سد الذرائع إذا كانت غالبة]

ولكن اعتبار الظن هو الأرجح، لأمور:

١ ـ أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم، فالظاهر جريانه هنا.

٢ ـ أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾.

وأما الثامن وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً، لا غالباً ولا نادراً، **فهو موضع نظر والتباس.**

والأصل فيه: الحمل على الأصل من صحة الإذن، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان، إذ ليس هنا إلاّ احتمالٌ مجردٌ بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر.

[الأدلة على اعتبار سد الذرائع إذا كانت كثيرة غير غالبة]

لكن له مجال هنا، وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك:

١ ـ فكما اعتُبرت المظنة ـ وإن صح التخلّف ـ كذلك تُعتبر الكثرة لأنها مجال القصد.

٢ ـ وأيضاً فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً، كحدّ الخمر، فإنه مشروع للزجر، والازدجار به كثير لا غالب، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل.

٣ ـ وأيضاً فإن هذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة، فكما اعتُبرت في المنع هناك فلتُعتبر هنا كذلك.

٤ ـ وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير، فقد نهى عليه السلام عن شرب النبيذ بعد ثلاث[1]، وحرم عليه الصلاة والسلام

---

(١) أخرجه مسلم: ٣/١٥٨٩ رقم ٢٠٠٤.

الخلوة بالمرأة الأجنبية[1]. إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري.

والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة.

فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني.

المسألة السادسة:

[ليس على أحد القيام بمصالح غيره العينية إلا عند الضرورة]

كل من كُلِّف بمصالح نفسه، فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار.

والدليل على ذلك: أنه لو كان الغير مكلفاً بها أيضاً لما كانت مُتَعَيِّنة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها البتة.

وقد فرضناه مكلفاً بها على التعيين، هذا خلف لا يصح.

اللّهمّ إلاّ أن تلحقه ضرورة؛ فإنه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها، فيجب على الغير القيام بها.

ولذلك شُرعت الزكاة، والصدقة، والإقراض، والتعاون، وغسل الموتى ودفنهم، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم.

فعلى هذا يقال: كل من لم يُكلَّف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه، **بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر**:

فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيّده كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه.

والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده؛ فهو قد ملك

---

(١) ورد ذلك في البخاري: ٩/ ٣٣٠ ـ ٣٣١ رقم ٥٢٣٣، ومسلم: ٢/ ٩٧٨ رقم ١٣٤١.

منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته، فكان مكلفاً بالقيام عليها، فقال الله تعالىٰ: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية.

المسألة السابعة:

[من كُلِّف بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصالحه]

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه أوْ لا ـ أعني المصالح الدنيوية المحتاج إليها ـ.

فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقّة فليس على الغير القيام بمصالحه.

وإن لم يقدر على ذلك البتّة، أو قدر لكن مع مشقّة معتبرة في إسقاط التكليف فعلى من تعلّقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها.

وإذا وجب عليهم تعيّن على هذا المكلف التجرّد إلى القيام بالمصلحة العامة.

فصل: [شرط القيام بمصالح الغير]

إذا تقرّر أن هذا متعيِّن على من كُلِّف به، على أن يقوم الغير بمصالحه، **فالشرط في قيامهم بمصالحه**: أن يقع من جهة لا تخل بمصالحهم، ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر.

وقد تعيّن ذلك في زمان السلف الصالح؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مرصداً لمصالح المسلمين، وهو (مال بيت المال).

المسألة [الثامنة]:

[حكم إسقاط حقّ الله وحقّ العبد]

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال.

وأمّا ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة.

أمّا حقوق الله تعالىٰ، فالدلائل على أنها غير ساقطة كثيرة.

وأعلاها: الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها، كالطهارة على أنواعها، والصلاة والأكل والشرب واللباس، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالىٰ أو حق الغير من العباد، وكذلك الجنايات كلّها على هذا الوزان؛ جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها البتّة.

فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أي طهارة كانت، أو صلاة من الصلوات المفروضة، وكذلك لو حاول استحلال مأكول حيّ مثلاً من غير ذكاة لم يصح شيء منه.

وهو ظاهر جداً في مجموع الشريعة حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدّى إلى إسقاط حق الله.

فمن هنا ثبت للعبد حق، ولله حق:

فأمّا ما هو لله صرفاً فلا مقال فيه للعبد.

وأمّا ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جَعَلَ الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار.

وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة، ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق، فله إسقاطها وله الاعتياض منها.

وإنما الشأن كلّه في فهم الفرق بين ما هو حق لله وما هو حق للعباد.

وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب، والحمد لله[1].

---

(١) انظر: ص١٨٢.

المسألة [التاسعة]:

[حقيقة الحيل]

د: ٣٧٨/٢ م: ١٠٦/٣ التحيّلُ بوجهٍ سائغٍ ـ مشروعٍ في الظاهر ـ أو غيرِ سائغٍ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكمٍ آخر، هل يصح شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟ وهو محل يجب الاعتناء به.

وقبل النظر في الصحة أو عدمها لا بدّ من شرح هذا الاحتيال.

وذلك أن الله تعالىٰ أوجب أشياء وحرم أشياء، إما مطلقاً من غير قيد، كما أوجب الصلاة والصيام، وكإيجاب الزكاة، وكتحريم المطلقة، فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبّب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر أو المحرَّمُ حلالاً في الظاهر أيضاً، فهذا التسبّب يسمى حيلة وتحيّلاً، كما لو أظلّه شهر رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه كي لا يجب عليه الحج، وكالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين.

وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخر، بفعل صحيح الظاهر، لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع.

المسألة [العاشرة]:

[الأدلة على المنع من الحيل في الدين]

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة.

والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنّة، لكن في خصوصات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع.

فمن الكتاب ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ إلى آخر الآيات، فذمّهم وتوعدهم وشنّع عليهم. وحقيقة أمرهم أنّهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لدمائهم وأموالهم،

لا لما قُصِدَ له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي.

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ الآية وأشباهها، لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة الاصطياد في غيره.

ومن الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة)[1]، فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله، وقال: (لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود والنصارى يستحلون محارم الله بأدنى الحيل)[2].

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلّها دائرة على أن التحيّل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز، وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين.

المسألة [الحادية عشرة]:

[بيان مناقضة الحيل لمقاصد الشريعة]

لما ثبت أن الأحكام شُرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبيّن، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات.

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلاً: إن المقصود بمشروعيّتها رفع رذيلة الشحّ ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرّضة للتلف، فمن وهب في آخر الحول ماله هروباً من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه.

فهذا العمل تقوية لوصف الشحّ وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق

---

(١) أخرجه البخاري: ٣/ ٣١٤ رقم ١٤٥٠.

(٢) أخرجه ابن بطة في كتابه إبطال الحيل: ص١١٢ رقم ٥٦، وجوّد إسناده ابن تيمية في مجموع الفتاوى: ٣/ ٢٣ ـ ٢٤. وانظر: إرواء الغليل: ٥/ ٣٧٥ رقم ١٥٣٥.

المساكين، فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها، لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً، وجلب لمودّته ومؤالفته، وهذه الهبة على الضد من ذلك، ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ورفعاً لرذيلة الشح فلم يكن هروباً عن أداء الزكاة.

فتأمّل كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي!

وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص.

أمّا الجزئية فما يعرب عنها كل دليلٍ لحُكْمٍ في خاصته.

وأمّا الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فإذا صار المكلف في كل مسألة عنَّت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وأخّر ما قدّمه، وأمثال ذلك كثيرة.

فصل: [ضابط الحيل المحرمة]

فإذا ثبت هذا، فالحيل التي تقدم إبطالها وذمّها والنهي عنها: **ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية**.

فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة.

[أقسام الحيل]

ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف الأول فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخرويّة بإطلاق؛ إذ أن ما يخلّ بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلاً.

ومن هنا جاء في ذمّ النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

وأمّا الثالث: فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظّار، من جهة أنه لم يتبيّن فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأوّل أو الثاني، فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعاً فيه.

ولا يصح أن يقال: «إن من أجاز التحيّل في بعض المسائل مقرّ بأنه خالف في ذلك قصد الشارع»، بل إنما أجازه بناء على تحرّي قصده، وأن مسألته لاحقة بقسم التحيّل الجائز الذي عُلم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظناً لا تصدر من عوام المسلمين فضلاً عن أئمّة الهدى وعلماء الدين نفعنا الله بهم.

كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع.

ولا بدّ من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها، وبالله التوفيق.

فمن ذلك **نكاح المحلل**؛ فإنه تحيّلٌ إلى رجوع الزوجة إلى مطلّقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالىٰ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، فقد نكحت المرأة هذا المُحَلِّل، فكان رجوعها إلى الأوّل بعد تطليق الثاني موافقاً.

وقوله عليه الصّلاة والسّلام: (لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق

عسيلتك)[1] ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل، ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد هذا النكاح لبيّنه عليه الصّلاة والسّلام، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلاّ لزم ذلك في كل حيلة، كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق.

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة، فمصلحة هذا النكاح ظاهر؛ لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين؛ إذ كان تسبّباً في التآلف بينهما على وجه صحيح.

هذا تقرير بعض ما يستدلّ به من قال بجواز الاحتيال هنا.

وأمّا تقرير الدليل على المنع فظاهر، فلا نطول بذكره[2].

وإنما قُصد هنا هذا التقرير للغريب[3]، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله؛ إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب.

ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واطّلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه.

---

(١) أخرجه البخاري: ٥/٢٤٩ رقم ٢٦٣٩، ومسلم: ٢/١٠٥٥ ـ ١٠٥٦ رقم ١٤٣٣.

(٢) انظر بعضه في ص٢٠٧.

(٣) في الأصل: (الغريب) والمثبت أعلاه نقلاً عن الشيخ عبد الله دراز.




خاتمة كتاب المقاصد

في

طرق معرفة مقاصد الشريعة




لا بدّ من خاتمة تكرّ على كتاب المقاصد بالبيان وتعرف بتمام المقصود فيه بحول الله.

فبماذا يعرف ما هو مقصود له [أي الشارع] مما ليس بمقصود له؟

فنقول ـ وبالله التوفيق ـ إنه يعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي. وإنما قُيِّد بالابتدائي تحرّزاً من الأمر أو النهي الذي قُصد به غيره؛ كقوله تعالىٰ: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، وإنما قُيِّد بالتصريحي تحرّزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرَّح به، كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر، وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلاّ به، المذكور في مسألة (ما لا يتم الواجب إلاّ به)، فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه، فليس داخلاً فيما نحن فيه، ولذلك قُيِّد الأمر والنهي بالتصريحي.

والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أَمَرَ بهذا الفعل؟ ولماذا نَهى عن هذا الآخر؟

والعلة إما أن تكون معلومة أوْ لا.

فإن كانت معلومة اتُّبعت، فحيث وُجدت وُجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل.

وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعيّنت عُلم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل.

وإن كانت غير معلومة فلا بدّ من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا.

والجهة الثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذلك: النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأوّل، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخرويّة، من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمّل بمال المرأة أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوانه، والتحفّظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك.

فجميع هذا مقصود للشارع من شرْع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما عُلم بدليل آخر، وذلك أن ما نُصّ عليه من هذه المقاصد التوابع هو مُثَبِّتٌ للمقصد الأصلي، ومقوٍّ لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلبٌ لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل.

فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصودٌ للشارع أيضاً، كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب، طلباً لشرف النسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذلك، فلا شكّ أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ، وأنَّ قَصْد التسبّب له حسن.

وعند ذلك يتبيّن: أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق، حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة، كما إذا نكحها ليُحِلّها لمن طلّقها ثلاثاً، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط، إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة، وكل نكاح على هذا السبب.

فصل: [أقسام المقاصد التابعة بالنظر إلى تأكيدها للمقاصد الأصلية أو مناقضتها لها]

هذا البحث مبني على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً.

أمّا في **العادات**، فهو ظاهر، وقد مرّ منه أمثلة.

وأمّا في **العبادات**، فالصلاة مثلاً **أصل مشروعيتها** الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجّه إليه، والانتصاب على قدم الذلّة والصغار بين يديه. ثم إن لها **مقاصد تابعة** كالنهي عن الفحشاء والمنكر والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات؛ كصلاة الاستخارة، وطلب الفوز بالجنّة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة.

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم.

فالحاصل أن المقاصد التابعة على ثلاثة أقسام:

١ ـ **ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية**، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع، فيصح.

٢ ـ **ما يقتضي زوالها عيناً**، فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً، فلا يصح التسبب بإطلاق.

٣ ـ **ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً**، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً، فيصح في العادات دون العبادات.

أما عدم صحته في العبادات فظاهر، وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب، ويحتمل الخلاف.

والجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع: **السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له.**

[سكوت الشارع]

وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

١ ـ أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، كجمع المصحف وتدوين العلم.

فهذا القسم: جاريةٌ فروعُه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال.

٢ ـ أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقرَّر فيه حكمٌ عند نزول النازلة زائدٌ على ما كان في ذلك الزمان.

فهذا الضرب: السكوتُ فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص.

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلّل، وأنها بدعة نكرة، من حيث وجد في زمانه عليه الصّلاة والسّلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين، بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أوّل مرة، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه دلّ على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها.

وهو أصل صحيح إذا اعتُبر وضح به الفرق بين ما هو من البدع، وما ليس منه، ودلّ على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل.




القسم الرابع

كتاب الأدلة الشرعية

وفيه طرفان:

الطرف الأول: الأدلة على الجملة.

الطرف الثاني: الأدلة على التفصيل.







الطرف الأول

الأدلة على الجملة

وفيه جانبان:

الجانب الأول: كليات الأدلة.

الجانب الثاني: عوارض الأدلة.









الجانب الأول

كليات الأدلة

وفيه ثلاث عشرة مسألة:

المسألة الأولى : لا بد من اعتبار الكليات والجزئيات معاً في كل مسألة.

المسألة الثانية : أوجه القطع والظن في الأدلة الشرعية.

المسألة الثالثة : الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول.

المسألة الرابعة : الأدلة الشرعية: نقلية وعقلية.

المسألة الخامسة : طريقة الاستدلال بالدليل الشرعي.

المسألة السادسة : الأحكام الشرعية: تعبدية ومعقولة.

المسألة السابعة : الأصول الكلية جميعها مكية.

المسألة الثامنة : الأصل في الأدلة الشرعية أن تكون كلية.

المسألة التاسعة : الاستدلال بالأدلة النقلية متوقف على الإيمان بخلاف البراهين العقلية.

المسألة العاشرة : شرط الاستدلال بالدليل على المعنى المجازي.

المسألة الحادية عشرة : عمل السلف بالدليل الشرعي وتركهم العمل به.

المسألة الثانية عشرة : وجه اتباع الهوى في الأخذ بالأدلة الشرعية.

المسألة الثالثة عشرة : الفرق بين الحكم المجرد عن الإضافات والحكم النسبي الإضافي.



المسألة الأولى:

[لا بد من اعتبار الكليات والجزئيات معاً في كل مسألة]

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها.

وإذا كان كذلك فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها.

فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ. وكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه.

وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة.

المسألة الثانية:

[أوجه القطع والظن في الأدلة الشرعية]

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً.

١ ـ فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة.

وإن كان ظنياً؛ فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أوْ لا:

٢ ـ فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً.

وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولكنه قسمان:

٣ ـ قسم يضاده أصلاً.

٤ ـ وقسم لا يضاده ولا يوافقه.

فالجميع أربعة أقسام:

فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان.

وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب.

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»[(١)] فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها:

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم.

وأما الثالث: وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا إشكال.

ومن الدليل على ذلك أمران:

أ ـ أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها.

---

(١) أخرجه ابن ماجه: ٢/ ٧٨٤ رقم ٢٣٤٠، ٢٣٤١ وصححه الألباني. انظر: السلسلة الصحيحة رقم ٢٥٠، والإرواء: ٣/ ٤٠٨ ـ ٤١٤.

ب ـ أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار.

وللمسألة أصل في السلف الصالح؛ فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»[1] بهذا الأصل نفسه، لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾.

قال ابن العربي: «إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا؟

فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسألة.

قال: ومشهور قوله والذي عليه المعول: أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه».

وقد ردّ أهل العراق مقتضى حديث المصراة[2] وهو قول مالك؛ لمّا رآه مخالفاً للأصول؛ فإنه قد خالف أصل (الخراج بالضمان)[3].

وقد قال مالك فيه: إنه ليس بالموطأ ولا الثابت، وقال به في القول الآخر؛ شهادة بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح ردُّه إليه.

د: ٣/ ٢٥
م: ٣/ ٢٠٥

وأما الرابع: وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي، ولا يعارض أصلاً قطعياً فهو في محل النظر، وبابه باب المناسب الغريب.

---

(١) أخرجه البخاري: ٣/ ١٥٢ رقم ١٢٩٠، ومسلم: ٢/ ٦٣٨ رقم ٩٢٧.

(٢) حديث المصراة هو ما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر». أخرجه البخاري: ٤/ ٣٦١ رقم ٢١٥٠، ومسلم: ٣/ ١١٥٥ رقم ١٥١٥.

(٣) هذه قاعدة فقهية، وهي نص حديث نبوي. أخرجه أبو داود: ٣/ ٧٧٧ ـ ٧٧٩ رقم ٣٥٠٨ ـ ٣٥١٠، والترمذي: ٣/ ٥٨١ ـ ٥٨٢ رقم ١٢٨٥، وابن ماجه: ٢/ ٧٥٤ رقم ٢٢٤٢، ٢٢٤٣.

فقد يقال: لا يقبل؛ إذ كان عدم الموافقة مخالفة، وكل ما خالف أصلاً قطعياً مردود، فهذا مردود.

ولقائل أن يوجِّه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة.

وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: «القاتل لا يرث»[1].

المسألة الثالثة:

[الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول]

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول.

والدليل على ذلك من وجوه:

١ ـ أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فُقِد ارتفع التكليف رأساً، وَعُدَّ فاقده كالبهيمة المهملة.

٢ ـ أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تُصَدِّقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة، ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعامٍ.

المسألة [الرابعة]:

[الأدلة الشرعية: نقلية وعقلية]

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض.

والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض.

فأما الضرب الأول: فالكتاب والسنة.

---

(١) أخرج نحوه أبو داود: ٤/١٨٩ ـ ١٩٠ رقم ٤٥٦٤. وانظر: إرواء الغليل رقم ١٦٧٠ ـ ١٦٧٢.

وأما الثاني: فالقياس والاستدلال.

ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف.

فيُلحق بالضرب الأول: الإجماعُ على أي وجه قيل به، ومذهبُ الصحابي، وشرعُ من قبلنا؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صِرْف لا نظر فيه لأحد.

ويلحق بالضرب الثاني: الاستحسانُ والمصالحُ المرسلة.

فصل: [الأدلة الشرعية راجعة إلى النقل]

ثم نقول: إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول؛ لأنّا لم نُثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول؛ إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة.

فصل: [الأدلة النقلية راجعة إلى الكتاب]

ثم نقول: إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب، وذلك من وجهين:

أحدهما: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب؛ لأن الدليل على صدق الرسول ﷺ المعجزة[1]، وقد حصر معجزته في القرآن[2].

والوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه.

المسألة [الخامسة]:

[طريقة الاستدلال بالدليل الشرعي]

كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين:

---

(١) انظر ما سبق تعليقاً في ص١٧٥.

(٢) الآيات والبراهين الدالة على نبوة محمد ﷺ كثيرة متنوعة. ويسميها النظّار معجزات، وتسمى دلائل النبوة وأعلام النبوة ونحو ذلك.
وأجل هذه الآيات وأعظمها القرآن الكريم. انظر الجواب الصحيح: ٤/ ٦٧ وما بعدها.

إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم.

والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي.

فالأولى: نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر؛ ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية.

والثانية: نقلية.

فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً، قيل له: أهذا خمر أم لا؟

فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط.

فإذا وَجَد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر.

فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه.

المسألة [السادسة]:

[الأحكام الشرعية: تعبدية ومعقولة]

كل دليل[1] شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وُكِلَ إلى نظر المكلف.

وكل دليل ثبت فيها مقيداً غير مطلق، وجُعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وُكل إلى نظره، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية.

وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه.

---

(١) الدليل هنا بمعنى المدلول.

المسألة [السابعة]:

[الأصول الكلية جميعها مكية]

إذا رأيت في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلاً لأصل كلي.

وبيان ذلك: أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

أما الدين: فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

وأما النفس: فظاهر إنزال حفظها بمكة، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾.

وأما العقل: فقد ورد في المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء.

وأما النسل: فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى.

وأما المال: فورد فيه تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف.

وأما العرض الملحق بها: فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس.

المسألة [الثامنة]:

[الأصل في الأدلة الشرعية أن تكون كلية]

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً إلاّ ما خصه الدليل، كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾. فإن كان كلياً فهو المطلوب. وإن كان جزئياً فبحسب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل؛ بأدلة:

منها: عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾.

ومنها: أصل شرعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاصّ الصيغة

عامٌ الصيغة في المعنى، وهو معنى متفق عليه.

ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً بإطلاق لما ساغ ذلك.

المسألة [التاسعة]:

[الاستدلال بالأدلة النقلية متوقف على الإيمان بخلاف البراهين العقلية]

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها؛ كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وهذا الضرب يُستدل به على الموالف والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة.

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾، فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أُتِيَ بها في محل الاستدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها. فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف.

المسألة [العاشرة]:

[شرط الاستدلال بالدليل على المعنى المجازي]

الدليل يستدل به على المعنى المجازي بشرط أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ، وإلا فلا.

د: ٣/٥٤
م: ٣/٢٤٩

فمثال ذلك مع وجود الشرط: قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي؛ كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة، وبالعكس. وذهب قوم

إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ﴾.

ومثال ما تخلف فيه الشرط: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ﴾ فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم، وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته.

فلو فُسّر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى، كما منع سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمخ بدنس الذنوب، والاغتسال هو التوبة، لكان هذا التفسير غير معتبر؛ لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع، ولا عهد لها به.

المسألة [الحادية عشرة]:

[عمل السلف بالدليل الشرعي وتركهم العمل به]

كل دليل شرعي لا يخلو:

١ ـ أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً.

٢ ـ أوْ لا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما.

٣ ـ أو لا يثبت به عمل.

فهذه ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم؛ كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل.

والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً، ووقع إيثار غيره والعمل به

دائماً أو أكثرياً. فذلك الغير هو السنة المتبعة.

وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبتُ فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرةُ على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل لا بد أن يكون لمعنًى شرعي تحروا العمل به.

ولهذا القسم أمثلة كثيرة. ولكنها على ضربين:

أحدهما: أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة، كما جاء في حديث إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين؛ وبيان رسول الله ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة، فقال: «صل معنا هذين اليومين»[1] فصلاته في اليوم [الثاني] في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيار الذي لا يُتعدى.

ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض، كالإبراد في شدة الحر.

والضرب الثاني: ما كان خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه:

١ ـ أن يكون محتملاً في نفسه. والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب. كقيام الرجل للرجل إكراماً له وتعظيماً، فإن العملَ المتصلَ تَركُه، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم.

٢ ـ أن يكون مما فُعل فلتة، فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد، كما في قصة الرجل الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه، ثم رأى أنْ قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد[2].

---

(١) أخرجه مسلم: ١/٤٢٨ رقم ٦١٣.

(٢) أخرج القصة ابن جرير في التفسير: ٢١/١٥١ ـ ١٥٢.

٣ ـ أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابع عليه، كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل بَرَداً وهو صائم في رمضان، فقيل له: أتأكل البرد وأنت صائم؟ فقال: إنما هو برد نزل من السماء نطهر به بطوننا، وإنه ليس بطعام ولا شراب[١].

٤ ـ أن يكون عُمل به قليلاً ثم نُسخ، فَتُرِك العمل به جملة، فلا يكون حجة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.

ومثاله حديث الصيام عن الميت[٢]، فإنه لم ينقل استمرار عملٍ به ولا كثرة؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس، وهما أول من خالفاه.

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة.

أما لو عمل بالقليل دائماً للزمه أمور:

أ ـ المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها.

ب ـ استلزام ترك ما داوموا عليه.

ج ـ أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه.

الحذر الحذر من مخالفة الأولين! فلو كان ثَمَّ فضلٌ ما؛ لكان الأولون أحق به، والله المستعان.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند: ٣/ ٢٧٩، وصححه ابن حزم في الإحكام: ٦/ ٨٣.

(٢) لعل هذا خاص بصيام النذر لما ورد في رواية إسحاق بن راهويه رقم ٩٠٠ عن عائشة رضي الله عنها: «من مات وعليه صوم نذر فليصم عنه وليه». انظر: تهذيب سنن أبي داود: ٣/ ٢٧٩ ـ ٢٨٢.

والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال، فهو أشد مما قبله، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ. وهذا كافٍ.

والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جارٍ هذا المجرى.

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نصّ على علي أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ.

وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحملونهما مذاهبهم، ويغبرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء.

المسألة [الثانية عشرة]:

[وجه اتباع الهوى في الأخذ بالأدلة الشرعية]

أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

١ ـ أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، ليعرض عليه النازلة المفروضة، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع. وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

٢ ـ أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة، من غير تحرٍ لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه. وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

فلذلك صار أهل الوجه الأول مُحَكِّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه، حتى يكون عبداً لله. وأهل الوجه الثاني يُحَكِّمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً.

المسألة [الثالثة عشرة]:

[الفرق بين الحكم المجرد عن الإضافات والحكم النسبي الإضافي]

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالّها على وجهين:

١ ـ الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسنّ النكاح.

٢ ـ الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان.

وبالجملة كل ما اختَلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أوْ لا.

فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح.

وبيان ذلك: أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعيَّن، وتعيين المناط موجب ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم وتقييدات، لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها؛ إذ ليس موضع الحاجة، بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال فلا بد من اعتباره.

قال عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافل اليتيم كهاتين»[1]، ثم لما تعين مناطٌ، فيه نظر؛ قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر: «لا تولين مال يتيم»[2].

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد

(١) أخرجه البخاري: ١٠/٤٣٦ رقم ٦٠٠٥.

(٢) أخرجه مسلم: ٣/١٤٥٧ ـ ١٤٥٨ رقم ١٨٢٦.

د: ٨١/٣ العلم بصحة هذا التفصيل، فلو فُرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من
م: ٢٩٥/ سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه لكان الجواب على وفق هذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء، ووصيته بأمر آخر، كما قال: «قل ربي الله ثم استقم»[1]، وقال لآخر: «لا تغضب»[2].

وكما قَبِلَ من بعضهم جميع ماله، ومن بعضهم شطره، وردّ على بعضهم ما أَتَى به، بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله، إلى سائر الأمثال[3].

(١) أخرجه الترمذي: ٤/٦٠٧ رقم ٢٤١٠ وقال: (هذا حديث حسن صحيح). وابن ماجه: ٢/١٣١٤ رقم ٣٩٧٢.

(٢) أخرجه البخاري: ١٠/٥١٩ رقم ٦١١٦.

(٣) ورد أن النبي ﷺ قبل من أبي بكر رضي الله عنه جميع ماله، ومن عمر رضي الله عنه نصفه. أخرج ذلك الترمذي: ٤/٦١٤ ـ ٦١٥ رقم ٣٦٧ وقال: حسن صحيح.
وردَّ ﷺ أبا لبابة رضي الله عنه إلى الثلث كما في الموطأ: ٢/٤٨١.




الجانب الثاني
عوارض الأدلة

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول : الإحكام والتشابه.

الفصل الثاني : الإحكام والنسخ.

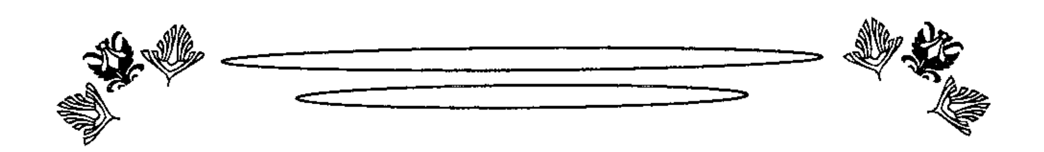
الفصل الثالث : الأوامر والنواهي.

الفصل الرابع : العموم والخصوص.

الفصل الخامس : البيان والإجمال.





الفصل الأول
الإحكام والتشابه

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى : معنى المحكم والمتشابه.

المسألة الثانية : التشابه في الشريعة قليل.

المسألة الثالثة : التشابه: حقيقي وإضافي.

المسألة الرابعة : التشابه غير واقع في القواعد الكلية.

المسألة الخامسة : شروط التأويل الصحيح.





المسألة الأولى:

[معنى المحكم والمتشابه]

المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص.

فأما الخاص: فخلاف المنسوخ، فيقولون: هذه الآيةَ مُحْكَمةٌ، وهذه الآية منسوخة.

وأما العام: فالبيِّن الواضح، الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره.

فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ.

وبالإطلاق الثاني: الذي لا يتبين المراد به من لفظه.

وعلى هذا ـ الثاني ـ مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ﴾.

المسألة الثانية:

[التشابه في الشريعة قليل]

التشابه قد عُلم أنه واقع في الشرعيات.

والثابت من ذلك القلة لا الكثرة؛ لأمور:

١ ـ النص الصريح، وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾.

فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ يدل أنها المعظم والجمهور، وأم الشيء معظمه وعامته.

٢ ـ أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾. د: ٣/٨٧ م: ٣/٣٠٨

٣ ـ الاستقراء؛ فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد.

المسألة الثالثة:

[التشابه: حقيقي وإضافي]

المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين:

أحدهما حقيقي، **والآخر** إضافي. وهذا فيما يختص بها نفسها.

وثَمّ ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزل عليه الأحكام.

فالأول: هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يُجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نُصب لنا دليل على المراد منه.

والثاني: وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه[1].

وأما الثالث: فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة، وإنما هو عائد على مناط الأدلة.

فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكيّة كذلك؛ فإذا اختلطت الميتة بالذكيّة حصل الاشتباه في المأكول، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه.

---

(١) من أمثلة هذا القسم: اتّباع الجبرية نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ وتركوا بيانه، وهو قوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ وما أشبهه. انظر الموافقات: ٣/ ٩١.

المسألة الرابعة:

[التشابه غير واقع في القواعد الكلية]

التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية.

والدليل على ذلك من وجهين:

١ ـ الاستقراء أن الأمر كذلك.

٢ ـ أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل.

والمراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية.

وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها البتة، وإنما في فروعها.

فإذا اعتُبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية، ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي.

المسألة [الخامسة]:

[شروط التأويل الصحيح]

إذا تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة[1]:

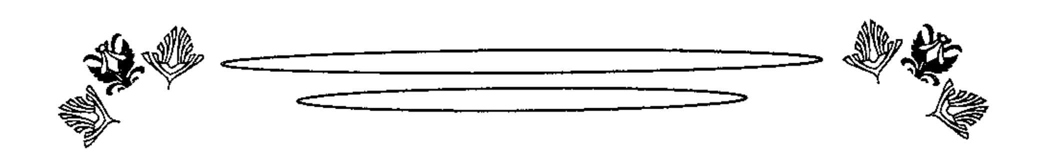
١ ـ أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، ويكون اللفظ المؤول قابلاً له.

٢ ـ أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه.

٣ ـ تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة.

---

(١) للتأويل الصحيح أربعة شروط: ١ ـ أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوله المتأول في لغة العرب. ٢ ـ إقامة الدليل على تعين ذلك المعنى دون غيره. ٣ ـ إثبات صحة الدليل الصارف للفظ عن ظاهره. ٤ ـ أن يسلم الدليل الصارف عن المعارض. انظر: مجموع الفتاوى: ٦/ ٣٦٠، والصواعق المرسلة: ١/ ٢٨٨، وبدائع الفوائد: ٤/ ٢٠٥.



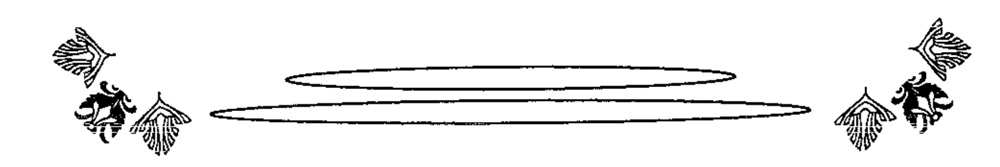
الفصل الثاني
الإحكام والنسخ

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: معظم النسخ وقع في المدينة.

المسألة الثانية: النسخ في المكي قليل.

المسألة الثالثة: معنى النسخ عند المتقدمين والمتأخرين.



المسألة الأولى:

[معظم النسخ وقع في المدينة]

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والذي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة.

ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وُضع أصلها بمكة.

وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك.

وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لما خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خِطّة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك، كلُّه تكميل للأصول الكلية.

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة؛ لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام، مثل كون إنفاق المال مطلقاً في الجملة، ثم صار محدوداً مقدراً.

المسألة الثانية:

[النسخ في المكي قليل]

لما تقرر أن المُنزَّل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام

الكلية والقواعد الأصولية في الدين ـ على غالب الأمر ـ اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً. ويدل على ذلك:

الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم يُنسخ منه شيء، بل إنما أَتى بالمدينة ما يقوّيها ويُحكمها ويُحصنها، وإذا كان كذلك لم يثبت نسخٌ لكلي البتة.

[الأصل في الأدلة: الإحكام وعدم النسخ]

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادّعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يُدّعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما.

فصل: [قلة النسخ وندوره في عموم الشريعة]

وهكذا يقال في سائر الأحكام: مكية كانت أو مدنية. ويدل على ذلك:

أن غالب ما ادُّعي فيه النسخ إذا [تؤمّل] وجدتَه متنازَعاً فيه، ومحتملاً من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم.

قال ابن النحاس: فلما ثبتت [أي زكاة الفطر] بالإجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ، لم يجز أن تزال إلا بالإجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها، ولم يأت من ذلك شيء.

المسألة الثالثة:

[معنى النسخ عند المتقدمين والمتأخرين]

يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص

د: ٣/١٠٨ العموم نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر
م: ٣/٢٤٠ نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً، فصار مثل الناسخ والمنسوخ. وكذلك العام مع الخاص.

[قال ابن عباس] في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ إنه منسوخ بقوله: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية!

وليس بنسخ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.




الفصل الثالث
الأوامر والنواهي

وفيه ثمان مسائل:

المسألة الأولى : العلاقة بين الأمر والإرادة.

المسألة الثانية : الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

المسألة الثالثة : الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.

المسألة الرابعة : المطلوبات الشرعية قد تأتي موافقة لمقتضى الطبع والجبلة وقد تأتي مخالفة له.

المسألة الخامسة : الخصال المطلقة في الأمر والنهي ليست على وزان واحد.

المسألة السادسة : الأوامر والنواهي: صريحة وغير صريحة.

المسألة السابعة : التفاضل بين الأوامر الشرعية.

المسألة الثامنة : الوسائل والذرائع.




المسألة الأولى:

[العلاقة بين الأمر والإرادة]

الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

١ ـ الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه.

٢ ـ الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه.

ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعْلَ ما أَمَر به ويرضاه.

والإرادة بالمعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد.

وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد.

[فائدة معرفة الفرق بين الإرادتين]:

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها في الأمر مطلقاً.

ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك.

المسألة الثانية:

[الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها]

الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

وذلك أن معنى الأمر والنهي: اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء: الطلب، والطلب يستلزم مطلوباً والقصدَ لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا.

ووجه ثانٍ: أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق. والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه.

المسألة الثالثة:

[الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد]

الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.

والدليل على ذلك:

أنه لو استلزم الأمرَ بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلق، وقد فرضناه كذلك. هذا خُلْفٌ؛ فإنه إذا قال الشارع: (أعتق رقبة) فمعناه: أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية، فلا يكون أمرٌ[1] بمطلقٍ البتة.

بخلاف **الواجب المخير**، فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك.

---

(١) في الأصل: (أمراً).

المسألة [الرابعة]:

[المطلوبات الشرعية قد تأتي موافقة لمقتضى الطبع والجبلة وقد تأتي مخالفة له]

المطلوب الشرعي ضربان:

١ ـ ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمخ بها.

٢ ـ ما لم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام، والأنكحة، المخصوصة بالولاية والشهادة.

فأما الضرب الأول: فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية.

وأما الضرب الثاني: فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي، باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات.

[المنهيات الشرعية قد تأتي موافقة لمقتضى الطبع والجبلة وقد تأتي مخالفة له]

وكذلك يكون في النهي؛ فإن المنهيات على ضربين:

فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم.

إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع أشبه بذلك المجاهر بالمعاصي بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم.

ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة: (الشيخ الزاني وأخويه)[1] ما

---

(١) إشارة إلى قوله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: شيخ زان، وملك كذاب، وعائل مستكبر». أخرجه مسلم: ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣ رقم ١٠٧.

جاء، بخلاف العاصي بسبب شهوة عنّتْ، وطبع غلب، ناسياً لمقتضى الأمر[1]. د: ١٣٤/٣ م: ٣٨٩/٣

ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جُعل فيه ـ في الغالب ـ حدود وعقوبات مرتبة، إبلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع.

بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه؛ فإنه لم يُجعل له حد محدود.

المسألة [الخامسة]:

[الخصال المطلقة في الأمر والنهي ليست على وزان واحد]

كل خصلة أُمر بها أو نُهي عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها؛ كالعدل، والإحسان، هذا في **المأمورات**.

وأما **المنهيات** فالظلم، والفحش، وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود.

إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين:

١ ـ أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء، وعلى كل حال، لكن بحسب كل مقام، ثم وُكل ذلك إلى نظر المكلف، فيزن بميزان نظره، ويتهدّى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرّف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية.

بل ينقسم بحسب المناطات: ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب. وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال

---

(١) هذا هو الضرب الثاني، وهو: ما نُهي عنه، وكان الطبع يدعو إليه؛ كالزنا وشرب الخمر.

وغيرها، فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ إنه أمر إيجاب أو أمر ندب، حتى يُفَصَّل الأمر فيه.

٢ ـ أن تأتي في أقصى مراتبها، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصاً عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومُنَبِّهاً بها على ما هو دائر بين الطرفين، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين، كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف؛ لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء؛ لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير.

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق: (أوَ لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيئ أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فيقول قائل: أنا خير منهم، فيطمع. وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيئ، فيقول قائل: من أين أُدرك درجتهم؟ فيجتهد)[1].

المسألة [السادسة]:

[الأوامر والنواهي: صريحة، وغير صريحة]

الأوامر والنواهي ضربان: صريح، وغير صريح.

[الضرب الأول: الأوامر والنواهي الصريحة]

فأما الصريح فله نظران:

أحدهما: من حيث مجرّده لا يعتبر فيه علة مصلحية.

وهذا نظر من يجري مع مجرى الصيغة **مجرى التعبد المحض من غير تعليل**؛ كقوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ مع قوله: «اكلفوا من العمل ما لكم به

(١) أخرجه ابن زبر في وصايا العلماء: ص٣٤ ـ ٣٥ بإسناد ضعيف منقطع.

طاقة»[1]، وهذا نحو ما ورد أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول: (اجلسوا) فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال له: «تعال يا عبد الله!»[2].

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء، لمجرد قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾. وهذا وجهٌ من الاعتبار يمكن الانصرافُ إليه، والقولُ به عاماً، وإن كان غيره أرجح منه، وله مجال في النظر منفسح.

وكثيراً ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك. فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه.

والثاني من النظرين: هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات؛ فإن المفهوم من قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ المحافظةُ عليها والإدامةُ لها، ومن قوله: «اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة»[3] الرفقُ بالمكلف خوف العنتِ أو الانقطاعِ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة، أو ترك الدوام على التوجه لله.

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً.

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته.

فإذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جارٍ على السنن القويم، موافق لقصد الشارع في ورده وصدره،

(١) أخرجه البخاري: ٤/٢٠٦ رقم ١٩٦٦، ومسلم: ٢/٧٧٤ ـ ٧٧٥ رقم ١١٠٣.
(٢) أخرجه أبو داود: ١/٢٨٦ رقم ١٠٩١ عن جابر رضي الله عنه.
(٣) أخرجه البخاري ومسلم. وقد تقدم.

ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة، والتحري في الأخذ بالعزائم.

فصل: [الضرب الثاني: الأوامر والنواهي غير الصريحة]

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب:

١ ـ ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي.

٢ ـ ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ وقوله: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾، فإن هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم، من غير إشكال.

٣ ـ ما يتوقف عليه المطلوب؛ كالمفروض في مسألة (ما لا يتم الواجب إلا به) وفي مسألة (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده) وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال لا مقصودة لأنفسها، وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها.

ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية؛ كقوله: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾.

المسألة [السابعة]:

[التفاضل بين الأوامر الشرعية]

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات.

والدليل على ذلك أن التابع مقصود بالقصد الثاني، ولأجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع؛ فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال. وبالجملة فهذا المعنى كله دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع.

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً وأنها لا تدخل تحت قصد واحد:

فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد؛ كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات.

والحاجيات كذلك. وكذلك التحسينيات حرفاً بحرف.

[هل الأمر للوجوب أو الندب أو الإباحة؟]

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب أو للندب، أو للإباحة، أو مشترك؛ يرجع الأمر فيه: فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، فكان المعنى يرجع إلى اتباع الدليل في كل أمر، وإذا كان كذلك رجع إلى ما ذكر، لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب.

وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.

[ضابط مهم؛ يفرق به بين الضروري وغيره]

فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر:

هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟

د: ٣/ ٢١٠ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع،
م: ٣/ ٤٩٤ وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نُظر:

هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟

فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم: إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها.

المسألة [الثامنة]:

[المطلوبات: مقاصد ووسائل]

المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني.

كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني.

وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول.

أما الأول: فيتبين من أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فهذه الآيات وأشباهها تدل على أن ما بُث في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بُث؛ إلا أن المكلف لما وُضع له فيها اختيار، به يناط التكليف؛ داخلتها من تلك الجهة الشوائبُ، لا من جهة ما وُضعت له أولاً؛ فإنها من الوضع الأول خالصة.

فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو

جريها على ما وضعت أولاً، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران، ومن ثَمّ انجرت المفاسد وأحاطت بالمكلف.

وأيضاً فباب **سد الذرائع** من هذا القبيل، فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله، لعارض يعرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة.

وهكذا: الحكمُ في **المطلوب طلب الندب**؛ قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسرد الصيام، والتبتل. وقد تقدم من ذلك كثير.

ومثله: **المطلوب طلب الوجوب عزيمة**؛ قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك؛ إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوِّشاً وعائداً على الواجب بالنقصان؛ كقوله ﷺ: «ليس من البر الصيام في السفر»[1] وأشباه ذلك.

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني وهو المطلوب.

وأما الثاني وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول، فكذلك أيضاً.

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث: «كل لهو باطل إلا ثلاثة»[2] فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد، وأبطل البواقي.

فصل: هذا البحث ينبني عليه أمور فقهية، وأصول عملية:

١ ـ الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض.

---

(١) أخرجه البخاري: ٤/١٨٣ رقم ١٩٤٦، ومسلم: ٢/٧٨٦ رقم ١١١٥.

(٢) أخرجه الترمذي. وقد تقدم بتمامه في ص٥٨.

وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته.

فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا، ولكن **الحق يقتضي** أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والحرج، أو تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة.

فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع **الكف عما يستطاع** الكف عنه، وما سواه فمعفو عنه؛ لأنه بحكم التبعية لا بحكم الأصل.

وقد بسطه **الغزالي** في كتاب الحلال والحرام من الإحياء على وجه أخص من هذا.

وقد قال **ابن العربي** في مسألة دخول الحمام ـ بعدما ذكر جوازه ـ: «فإن قيل: فالحمَّام دار يغلب فيها المنكر، فدخولها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً؛ فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمَّام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر؛ فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان؛ فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً» هذا ما قاله. وهو ظاهر في هذا المعنى.

٢ ـ الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب، وذلك أن ما كان منها خادماً لمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري، فإذا أُخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه، وإذا أُخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب بالكل؛ لأنه في القصد الشرعي خادم للمطلوب، وطلبه بالقصد الأول.

فإذا ثبت هذا صح في المباح الذي هو خادم المطلوب الفعل انقلابه طاعة.

٣ ـ بيان وجه دعاء النبي ﷺ لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: «قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه»[1] ثم دعا له بعد ذلك.

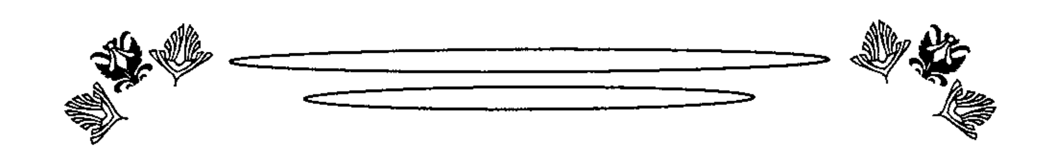
فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضرّ به فَلِمَ دعا له؟

وجواب هذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل الطلب، فلا إشكال في دعائه ـ عليه الصلاة والسلام ـ له.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٨/ ٢٦٠ رقم ٧٨٧٣. والحديث ضعفه ابن حجر في الفتح (٣/ ٢٦٦).





الفصل الرابع

في العموم والخصوص

وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى : القواعد الكلية لا تُنقض بالجزئيات المعارضة لها.

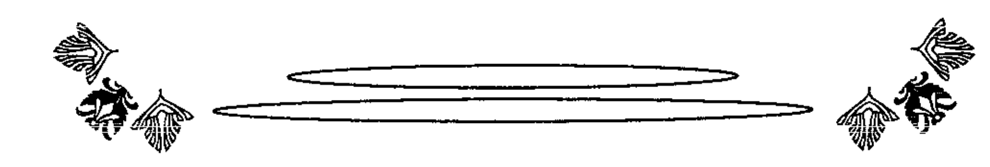
المسألة الثانية : القواعد الكلية التكليفية أكثرية لا عامة.

المسألة الثالثة : العموم اللفظي والعموم الاستعمالي.

المسألة الرابعة : هل الرخص تخصص العزائم؟

المسألة الخامسة : العموم المعنوي «الاستقراء».

المسألة السادسة : العمومات إذا انتشرت وتكررت من غير تخصيص أفادت العموم مطلقاً.



المسألة الأولى:

[القواعد الكلية لا تُنقض بالجزئيات المعارضة لها]

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال. والدليل على ذلك:

١ ـ أن القاعدة مقطوع بها بالفرض، لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونةٌ أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

٢ ـ أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطّردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات، ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص؛ كما في الغِنَى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غني.

فصل: [الفائدة المترتبة على هذه القاعدة]

وهذا الموضع كثير الفائدة، عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان؛ فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة.

ومن فوائده: سهولة المتناول في انقطاع الخصام.

ومثال هذا: الإشكالُ المورد في قتل موسى للقبطي.

فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر؛ فمحال أن يكون هذا الفعل

من موسى كبيرة، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة.

المسألة الثانية:

[القواعد الكلية التكليفية أكثرية لا عامة]

[لما] كانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع؛ كان الأمر المُلْتَفَتُ إليه إجراءَ القواعد على العموم العادي، لا العموم التام الذي لا يتخلّف عنه جزئي ما.

ألا ترى أن وضع التكاليف عام، وَجَعَل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف؛ لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم.

وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد توجد معها.

ومثله: حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام بالبينات، وإعمال أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف؛ فاعتُبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية. وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية.

المسألة الثالثة:

[العموم اللفظي والعموم الاستعمالي]

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية.

وإنما ينظر هنا في أمر آخر، وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق.

وإلى هذا النظر قَصْدُ الأصوليين، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة.

والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

وهذا الاعتبار **استعمالي، والأول قياسي**.

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي.

وبيان ذلك هنا: أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، كما أنها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع.

فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم.

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان.

ومن الدليل على هذا: أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان، فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم. هذا كلام العرب في التعميم.

وبالجملة فإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها، وعلى طريقه يجري سائر العمومات. وإذ ذاك لا يكون ثَمّ تخصيص بمنفصل البتة، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم.

[توجيه ما ورد عن السلف من اعتبارهم عموم اللفظ دون النظر إلى سياقه]

ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل.

فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك، وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه السياق.

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة:

منها أن عمر بن الخطاب قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإنفاق شيئاً: «أين تذهب بكم هذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ الآية» وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً.

والجواب: أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناءً على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيئ أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم[1]، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، لا من جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي.

فصل: [التخصيص بالمتصل والمنفصل]

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل.

١ ـ **فإن كان بالمتصل**؛ كالاستثناء والصفة والغاية، فليس في الحقيقة بإخراج لشيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد.

ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت: (عشرة إلا ثلاثة) فإنه مرادف لقولك (سبعة) فكأنه وضع آخر عرضَ حالة التركيب.

وإذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظاً ولا قصداً.

---

(١) انظر ما ذكره المؤلف من قبل عن أبي بكر رضي الله عنه في ص٢٤٦.

د: ٣/٢٨٨ م: ٤/٤٤ ٢ ـ **وأما التخصيص بالمنفصل**؛ فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فصل: [ثمرة المسألة]

فإن قيل: حاصل ما مرّ أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه؛ ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب: أنْ لا؛ بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

منها: أنهم اختلفوا في العام إذا خُصّ هل يبقى حجة أم لا؟

وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عُدت من المسائل المختلف فيها صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا؟

ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم.

وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها[١].

---

(١) لا فرق بين إثبات العموم الوضعي مع القول بتخصيصه عن طريق دليل الحسّ أو العقل أو غيرهما من المخصصات الصحيحة، وبين إثبات العموم الاستعمالي مع القول ببقائه على عمومه وأنه من العموم المحفوظ.
فالخلاف لفظي بين القولين متى حصل الاتفاق على القواعد الآتية: أ ـ وجوب حمل الألفاظ العامة على عمومها. ب ـ وجوب العمل بدليل التخصيص متى ظهر وصح ثبوته. جـ ـ وجوب العمل باللفظ العام بعد التخصيص فيما بقي منه.
ومما يجدر التنبيه عليه في هذا المقام: أن المبالغة في الإكثار من تخصيص العمومات والقول بظنيتها قد يُقصد منه توهين الأدلة الشرعية، وهذا ما نبّه عليه الشاطبي، كما أن المبالغة في المحافظة على عمومات الشريعة والقول بقطعيتها قد يفضي إلى تعطيل العمل بعدد من المخصصات الشرعية الثابتة. فلا بد من التوسط بين هذين الطرفين، وإنما يتم ذلك باتباع القواعد التي تقدم بيانها.

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محلَّ عمومها العربيُّ الفهم، المطلعُ على مقاصد الشرع، فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقه كثير، وعلم جميل.

المسألة الرابعة:

[هل الرخص تخصص العزائم؟]

عمومات العزائم وإن ظهر ببادئ الرأي أن الرخص تخصصها فليست بمخصِّصة لها في الحقيقة، بل العزائم باقية على عمومها، وإن أُطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي.

كالمصلي لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر، وهو العزيمة عليه.

وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رُفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أُطلق عليها أن الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة.

المسألة [الخامسة]:

[العموم المعنوي (الاستقراء)]

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت. وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ.

والدليل على صحة هذا الثاني:

١ ـ أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية.

٢ ـ أن التواتر المعنوي هذا معناه.

فإذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج؛ كما إذا وجدنا التيمم شُرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي.

٣ ـ أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى كعملهم في ترك الأضحية[١] مع القدرة عليها، وكإتمام عثمان الصلاة في حجه بالناس[٢].

فصل: [فائدة الاستقراء]

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية.

وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعِنّ، بل يحكم عليها ـ وإن كانت خاصة ـ بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَأ من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرأ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة.

---

(١) إشارة إلى ما أخرجه عبد الرزاق في المصنف، وسيأتي في ص٢٧١.

(٢) أخرجه البخاري: ٢/٥٦٣ رقم ١٠٨٢، ١٠٨٤؛ ومسلم: ١/٤٨٢، ٦٩٤، ٦٩٥.

المسألة [السادسة]:

[العمومات إذا انتشرت وتكررت من غير تخصيص أفادت العموم مطلقاً]

العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة، أو تكررت من غير تخصيص؛ فهي مجراة على عمومها على كل حال[1].

والدليل على ذلك: الاستقراء؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً.

وأيضاً قررت ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾﴾ فأعملت العلماءُ المعنى في مجاري عمومه، وردوا ما خالفه من أفراد الأدلة، بالتأويل وغيره.

وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفُهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه.

وأكثر الأصول تكراراً: الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل والإحسان.

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه. فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يُعرض على غيره، ويُبحث عن وجود معارض فيه.

فصل: [هل يصح العمل بالعموم دون بحث عن المخصص؟]

وعلى هذا ينبني القول في العمل بالعموم، وهل يصح من غير [بحث عن] المخصص؟ أم لا؟ فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص، بل هو على عمومه.

---

(١) من أوضح الأمثلة على هذه القاعدة ما ذكره الشاطبي في كتاب الاعتصام وهو أن ذم البدع والمحدثات عام لا يخص محدثة دون غيرها. «إذ جاء في الأحاديث المتعددة والمتكررة في أوقات شتى وبحسب الأحوال المختلفة: أن كل بدعة ضلالة وأن كل محدثة بدعة، ولم يأت في آية ولا حديث تقييد ولا تخصيص، فدل ذلك دلالة واضحة على أنها على عمومها وإطلاقها». الاعتصام: ١/١٤١ ـ ١٤٢.




الفصل الخامس

البيان والإجمال

وفيه اثنتا عشرة مسألة:

المسألة الأولى: النبي ﷺ مبين بفعله وقوله وإقراره.

المسألة الثانية: وجوب البيان على العالم.

المسألة الثالثة: العالم يتأتى بيانه بالقول والفعل.

المسألة الرابعة: الموازنة بين البيان بالقول والبيان بالفعل.

المسألة الخامسة: متى يتعين البيان بالفعل؟ ومتى يتعين بالقول؟

المسألة السادسة: بِمَ يحصل بيان المندوبات؟

المسألة السابعة: بِمَ يحصل بيان المباحات؟

المسألة الثامنة: بِمَ يحصل بيان المكروهات؟

المسألة التاسعة: بِمَ يحصل بيان الواجبات والمحرمات؟

المسألة العاشرة: بيان الأحكام الوضعية.

المسألة الحادية عشرة: بيان الصحابة رضي الله عنهم ومقامه من حيث الاحتجاج به وعدمه.

المسألة الثانية عشرة: لا تكليف بمجمل.




المسألة الأولى:

[النبي ﷺ مبين بفعله وقوله وإقراره]

إن النبي ﷺ كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره؛ لمّا كان مكلّفاً بذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

المسألة الثانية:

[وجوب البيان على العالم]

وذلك أن العالم وارث النبي، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم، والدليل على ذلك أمران:

١ ـ ما ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء، وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثه في البيان، وإذا كان البيان فرضاً على الموروث لزم أنْ يكونَ فرضاً على الوارث أيضاً.

٢ ـ ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء؛ فقد قال [تعالى]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾، ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء.

والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة.

المسألة الثالثة:

[العالم يتأتى بيانه بالقول والفعل]

إذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم، كما حصل بالنسبة إلى النبي ﷺ.

المسألة الرابعة:

[الموازنة بين البيان بالقول والبيان بالفعل]

إذا حصل البيان بالقولِ، والفعلِ المطابقِ للقولِ؛ فهو الغاية في البيان. فإن حصل أحدهما فهو بيان أيضاً، إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر.

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي؛ ولذلك بيّن عليه الصلاة والسلام بفعله لأمته، كما فعل به جبريل حين صلى به[1]، وكما بيّن الحج كذلك[2]، والطهارة كذلك[3]، وإن جاء فيها بيان بالقول.

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى: وذلك أن القول بيان للعموم والخصوص، بخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله، وعلى زمانه، وعلى حالته.

فلو تُركنا والفعل الذي فعله النبي ﷺ مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فَعَلَه في هذا الوقت المعين، وعلى هذه الحالة المعينة.

فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه. وهذا بيِّن بأدنى تأمل.

المسألة الخامسة:

[متى يتعين البيان بالفعل؟ ومتى يتعين بالقول؟]

إذا وقع القول بياناً فالفعل شاهدٌ له ومصدقٌ.

وبالجملة عاضدٌ للقول، إذا كان موافقاً غير مناقض.

---

(١) إشارة إلى ما أخرجه الترمذي: ١/ ٢٨١ ـ ٢٨٣ رقم ١٥٠.

(٢) إشارة إلى ما أخرجه مسلم: ٢/ ٩٤٣ رقم ١٢٩٧.

(٣) إشارة إلى ما أخرجه البخاري: ١/ ٢٥٩ رقم ١٥٩، ومسلم: ١/ ٢٠٥ رقم ٢٢٦.

ومكذبٌ له أو موقعٌ فيه ريبةً أو شبهةً أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك.

وبيان ذلك بأشياء:

منها: أن العالم إذا أَخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني، ثم فَعَلَه هو ولم يُخِلَّ به في مقتضى ما قال فيه؛ قوي اعتقادُ إيجابه، وانتهض العملُ به عند كل مَن سمعه يخبر عنه ورآه يفعله.

بخلاف ما إذا أَخبر عن إيجابه ثم قعد عن فِعْله، أو أَخبر عن تحريمه ثم فَعَلَه فإن نفوس الأتباع لا تطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة:

إما من تطريق احتمال إلى القول، وإما من تطريق تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول.

فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتِّباعُه والتأسي به، أو عدمُ ذلك.

ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى.

وقد قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾﴾ الآية، ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد.

ومن الأدلة على ذلك: أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله؛ فإنه وارث النبي، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة.

ولهذا تُستعظم شرعاً زلّةُ العالِم[1]، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث

---

(١) ورد في ذلك قول عمر رضي الله عنه: «ثلاث تهدم الدين: زلة العالِم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة ضالون». أخرجه الدارمي في سننه: ١/ ٧١، وابن عبد البر في جامع بيان العالم: ٢/ ٩٧٩ - ٩٨٠ برقم ١٨٦٧ - ١٨٧٠.
وقد قيل: «زلة العالِم زَلة العالَم». انظر مجموع الفتاوى: ٢٠/ ٢٧٤.

كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء، وشبَّه العلماءُ زلة العالم بكسر السفينة، لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير.

فالحاصل: أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوالَ، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم.

ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين:

١ ـ من حيث إنه واحد من المكلَّفين، فمن هذه الجهة يتفصَّل الأمر في حقه إلى الأحكام الخمسة.

٢ ـ من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم، ولا ثالث لهما، لأنه من هذه الجهة مبيِّن، والبيان واجب لا غير. لكن هذا بالنسبة إلى المقتدَى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم، أو مظنة اعتقاد خلافه.

فالمطلوب فعله؛ بيانه: بالفعل، أو القول الذي يوافق الفعل؛ إن كان واجباً، وكذلك إن كان مندوباً مجهول الحكم.

فإن كان مندوباً مظنة لاعتقاد الوجوب فبيانه: بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك، كما فُعل في ترك الأضحية[١].

وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك فبيانه: بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة.

---

(١) ورد عن بعض الصحابة أنهم يتركون الأضحية خشية أن يظن أنها واجبة، كما سيأتي في ص٢٧١.

د: ٣/٣٢٠ م: ٤/٩٢

والمطلوب تركه؛ بيانه: بالترك، أو القول الذي يساعده الترك إن كان حراماً، وإن كان مكروهاً فكذلك إن كان مجهول الحكم.

فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجَّح بيانه بالفعل؛ تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقربه، وفي حديث المصبح جنباً قوله: (وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام)[1].

وإن كان مظنة لاعتقاد الطلب أو مظنة لأن يثابر على فعله فبيانه: بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل، كما في سجود الشكر عند مالك.

وعلى الجملة فالمراعَى هاهنا مواضع طلب البيان الشافي المُخرِج عن الأطراف والانحرافات، الرادِّ إلى الصراط المستقيم.

المسألة السادسة:

[بِمَ يحصل بيان المندوبات؟]

[١ ـ الواجب: عدم التسوية بين المندوبات والواجبات]

المندوب من حقيقة استقراره مندوباً أن لا يُسَوَّى بينه وبين الواجب، لا في القول ولا في الفعل، كما لا يسوَّى بينهما في الاعتقاد، فإن سُوِّي بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد.

وبيان ذلك بأمور:

١ ـ أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب.

٢ ـ أن النبي ﷺ بُعث هادياً ومبيناً للناس ما نُزِّل إليهم.

قال الراوي: فما سُئل يومئذ عن شيء قُدِّم أو أُخِّر إلا قال: (افعل

(١) أخرجه مسلم: ٢/ ٧٨١ رقم ١١١٠.

ولا حرج)[1] مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لكن لا على الوجوب.

إلى غير ذلك من الأمور التي بيّنها بقوله وفعله وإقراره مما خلافه مطلوب، ولكن تركه وبيّنه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد.

ومسلك آخر، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به، خشية أن يعمل به الناس فيُفرض عليهم[2].

٣ ـ أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين، لما فهموا هذا الأصل من الشريعة. قال حذيفة بن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحّيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة[3].

٤ ـ أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل. والمنقول عن مالك من هذا كثير، وسد الذريعة أصل عنده متبع، مطرد في العادات والعبادات.

فبمجموع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً، ومطلوب من كل من يُقتدى به قطعاً كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقاداً.

فصل: [٢ ـ الواجب: عدم التسوية بين المندوبات والمباحات]

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوَّى بينه وبين الواجب في الفعل؛ كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوَّى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان.

---

(١) أخرجه البخاري: ١/١٨٠ رقم ٨٣، ومسلم: ٢/٩٤٨ رقم ١٣٠٦.
(٢) أخرجه البخاري: ٤/٢٥١ رقم ٢٠١٢، ومسلم: ١/٥٢٤ رقم ٧٦١.
(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنّف: ٤/٣٨١ رقم ٨١٣٩، وانظر: إرواء الغليل: ٤/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥ رقم ١١٣٩.

فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفُهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم، ولم يفهم كون المندوب مندوباً، **هذا وجه**.

ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل، فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يُقتدى به، كما كان شأن السلف الصالح.

وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصّب من مكة، وهو الأبطح: أستحب للأئمة ولمن يُقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به، فإن ذلك من حقهم، لأن ذلك أمر قد فعله النبي ﷺ والخلفاء، فيتعين على الأئمة ومن يُقتدى به من أهل العلم إحياء سننه، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون للنزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع، لا فضيلة للنزول به، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة.

المسألة السابعة:

[بِمَ يحصل بيان المباحات؟]

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يُسَوَّى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات.

فإنها إن سُوِّي بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير ذلك تُوهمت مندوبات، كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود[1].

وهكذا إن سُوِّي في الترك بينها وبين المكروهات ربما تُوهمت مكروهات فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول: «لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»[2]، وأُكل على مائدته، فظهر حكمه.

---

(١) انظر ما سيأتي في ص٢٧٤.

(٢) أخرجه البخاري: ٩/ ٦٦٣ رقم ٥٥٣٧، ومسلم: ٣/ ١٥٤٣ رقم ١٩٤٦.

المسألة الثامنة:

[بِمَ يحصل بيان المكروهات؟]

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يُسَوَّى بينها وبين المحرمات، ولا بينها وبين المباحات.

أما الأول: فلأنها إذا أجريت ذلك المجرى تُوهمت محرمات، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً عند من لا يعلم.

ولا يقال: إن في بيان ذلك ارتكاباً للمكروه، وهو منهي عنه.

لأنا نقول: البيان آكد، وقد يُرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة.

ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله ﷺ في التقاء الختانين، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك»[1]، مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه.

وأما الثاني: فلأنها إذا عُمل بها دائماً وترك اتقاؤها تُوهمت مباحات، فينقلب حكمها عند من لا يعلم.

وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر، على ما يليق به في الإنكار، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنناً، وذلك: المكروهات المفعولة في المساجد، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية.

فصل: ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية:

منها: أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب؛ إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات

---

(١) قال ذلك لأم سلمة رضي الله عنها في بيان جواز القبلة للصائم. والحديث أخرجه عن عطاء مرسلاً مالك في الموطأ: ١/٢٩١ ـ ٢٩٢.

حتى يُعلم أنها غير واجبة؛ لأن خاصية الواجب المكرَّر: الالتزامُ والدوامُ عليه في أوقاته، بحيث لا يُتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدمُ الالتزام.

فإذا التزمه فَهم الناظرُ منه نفس الخاصية التي للواجب فحمله على الوجوب، ثم استمرَّ على ذلك فضلَّ.

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يُفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يُفهم منها على الكيفية الأخرى، أو ضُمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يُفهم بسبب الاقتران ما لا يُفهم دونه.

أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحرياً له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر، بحيث يُفهم عنه في الترك أنه مشروع.

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود، فلم يسجدها، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء[1].

ـ ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يُلتزم فيها كيفية واحدة: إنكار مالك لعدم تحريك الرجلين في القيام للصلاة[2].

ـ ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة: حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود[3].

---

(١) أخرجه البخاري: ٢/٥٥٧ رقم ١٠٧٧.

(٢) قال ابن رشد: «كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى؛ لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، وهو من محدثات الأمور». ذكره الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على الموافقات: ٣/ ٣٣٣.

(٣) إشارة إلى ما صنعه بعض الولاة في جامع البصرة حيث كان الناس إذا صلوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب، فأمر بإلقاء الحصىٰ في صحن المسجد وقال: (لست آمن أن يطول الزمان فيظن الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة). انظر: الاعتصام: ٢/١٠٨.

ـ ومثال فعل الجائز على وجه واحد: ما نُقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة في الوضوء قال: لا، الوضوء مرتان مرتان، أو ثلاث ثلاث، مع أنه لم يُحدّ في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أَسبغ. د: ٣/٣٣٣ م: ٤/١٢٠

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل، وأما من فعله في نفسه وحيث لا يُطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس.

المسألة التاسعة:

[بِمَ يحصل بيان الواجبات والمحرمات؟]

الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يُسَوَّ بينها وبين غيرها من الأحكام؛ فلا تترك ولا يسامح في تركها البتة.

كما أن **المحرمات** لا تستقر كذلك إلا إذا لم يُسَوَّ بينها وبين غيرها من الأحكام؛ فلا تفعل ولا يسامح في فعلها.

وهذا ظاهر ولكنا نسير منه إلى معنى آخر.

وذلك أن ما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم. فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يُسَوَّى بينه وبين الآخر؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها، فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا، لا فرق بين ذلك.

والأدلة التي تقدمت هنالك يجري مثلها هنا.

فإذا قرر المنتصبُ الحكمَ على وجهٍ ثم أُوقع على وجهٍ آخر حصلت الريبة، وكذَّب الفعلُ القولَ، كما تقدم بيانه، وكل ذلك فساد.

وبهذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها، في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعاً، حتى يكون دين الله بيِّناً عند الخاص والعام، وإلا كان من

الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾ الآية.

المسألة العاشرة:

[بيان الأحكام الوضعية]

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإن الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية، لازمٌ بيانها قولاً وعملاً. وقد أعمل النبي ﷺ مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة[1]، والإفطار في السفر[2].

المسألة الحادية عشرة:

[بيان الصحابة رضي الله عنهم ومقامه من حيث الاحتجاج به وعدمه]

بيان رسول الله ﷺ بيان صحيح لا إشكال في صحته؛ لأنه لذلك بُعث.

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ ولا خلاف فيه.

وأما بيان الصحابة:

فإن أجمعوا على ما بيّنوه فلا إشكال في صحته أيضاً، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبيِّن لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾.

وإن لم يجمعوا عليه فهل يكون بيانهم حجة؟ أم لا؟

هذا فيه نظر وتفصيل، ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان، من وجهين:

---

(١) إشارة إلى ما أخرجه البخاري: ٥/ ٣٢٢ في عمرة الحديبية.

(٢) ورد ذلك في ما أخرجه البخاري: رقم ٤٢٧٩، ومسلم: ٢/ ٧٨٤ رقم ١١٣.

١ ـ معرفتهم باللسان العربي، فإنهم عرب فصحاء، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة.

٢ ـ مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب، وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة.

فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية.

مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه)[١]، احتمل أن تكون الرؤية مقيدة بالأكثر، وهو أن يرى بعد غروب الشمس، فبين عثمان أن ذلك غير لازم، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس.

وتأمل؛ **فعادة مالك بن أنس في موطئه وغيره**: الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن، وما يعمل به منها وما لا يعمل به، وما يقيد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه.

أما إذا عُلم أن الموضع موضع اجتهاد، لا يفتقر إلى ذينك الأمرين فهم وَمَنْ سواهم فيه شرع سواء؛ كمسألة العول، والوضوء من النوم.

فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين، وفيه خلاف بين العلماء أيضاً؛ فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها ويعمل عليها من غير نظر؛ كالأحاديث والاجتهادات النبوية.

---

(١) أخرجه البخاري: ١١٩/٤ رقم ١٩٠٦، ومسلم: ٧٥٩/٢ رقم ١٠٨٠.

المسألة الثانية عشرة:

[لا تكليف بمجمل]

الإجمال إما متعلق بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير واقع في الشريعة وبيان ذلك من أوجه:

١ ـ النصوص الدالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ وقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾.

وإنما كان هدى لأنه مبيَّن، والمجمل لا يقع به بيان.

وفي الحديث: «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها»[1].

وهذا المعنى كثير. فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بيَّنته السنة، كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها. وما أشبه ذلك. ثم بيّن عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما لم يُنص عليه في القرآن، والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام.

فإذا ثبت هذا فإن وُجد في الشريعة مجملٌ أو مبهمُ المعنى أو ما لا يُفهم؛ فلا يصح أن يكلَّف بمقتضاه، لأنه تكليف بالمحال.

٢ ـ أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال لناقض أصل مقصود الخطاب؛ فلم تقع فائدة.

٣ ـ أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا عند من يجوّز تكليف المحال، وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل هذا المعنى؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه، أوْ لا.

فإن لم يُقصد فذلك ما أردنا، وإن قُصد رجع إلى تكليف ما لا يطاق.

---

(١) أخرجه ابن ماجه: ١/ ٤ رقم ٥ وصححه الألباني. انظر: السلسلة الصحيحة: ٢/ ٣٠٨ رقم ٦٨٨.




الطرف الثاني

الأدلة على التفصيل

وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والرأي.

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما.

وأيضاً فإن الأصوليين تكفلوا بهما؛ فرأينا السكوت عن الكلام على الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسنّة. والله المستعان.

وفي هذا الطرف دليلان:

الدليل الأول: الكتاب.

الدليل الثاني: السنّة.







الدليل الأول

الكتاب

وفيه اثنتا عشرة مسألة:

المسألة الأولى : العلاقة بين القرآن ومقاصد الشريعة.

المسألة الثانية : أهمية معرفة أسباب النزول.

المسألة الثالثة : حكم الحكايات الواردة في القرآن.

المسألة الرابعة : الأصل المطرد: مقارنة الترغيب للترهيب.

المسألة الخامسة : تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي.

المسألة السادسة : في القرآن بيان كل مسألة.

المسألة السابعة : العلوم المضافة إلى القرآن.

المسألة الثامنة : هل للقرآن معنى ظاهر ومعنى باطن.

المسألة التاسعة : شرط الحمل على المعنى الظاهر.

المسألة العاشرة : أهمية معرفة المتقدم والمتأخر في التفسير.

المسألة الحادية عشرة : النظر الشمولي الكلي للآيات والسور.

المسألة الثانية عشرة : حكم إعمال الرأي في القرآن.






المسألة الأولى:

[العلاقة بين القرآن ومقاصد الشريعة]

إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛ نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما؛ فيوشك أن يفوز بالبُغْيَة، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين، وفي الرعيل الأول.

فإن كان قادراً على ذلك، وإلا فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين، آخذٌ بيده في هذا المقصد الشريف.

وأيضاً فمن حيث كان القرآن معجزاً فذلك لا يخرجه عن كونه عربياً ميسَّراً للفهم فيه عن الله ما أَمر به ونَهى، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي، ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهيم، وكذلك ما كان مثله، وهو ظاهر.

المسألة الثانية:

[أهمية معرفة أسباب النزول]

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن.

والدليل على ذلك أمران:

١ ـ أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال؛ كالاستفهام: لفظه واحد، ويدخله

معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال.

ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال.

٢ ـ أن الجهل بأسباب التنزيل موقعٌ في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع.

ويوضح هذا المعنى: ما روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين(١).

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل بحيث لو فُقد ذكر السبب لم يُعْرف مِن المُنَزَّل معناه على الخصوص دون تطرقِ الاحتمالات، وتوجُّهِ الإشكالات.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «خذوا القرآن من أربعة» منهم عبد الله بن مسعود(٢)، وقد قال [رضي الله عنه]: «والذي لا إله غيره؛ ما أُنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين نزلت، ولا أُنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أُنزلت»(٣).

وهذا يشير إلى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن.

وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير.

فصل: [أمثلة على ما مضى]

ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً:

---

(١) أخرجه البخاري تعليقاً: ١٢/ ٢٨٢.

(٢) أخرجه البخاري: ٧/ ١٠٢ رقم ٣٧٦٠، ومسلم: ٤/ ١١٣٩ رقم ٢٤٦٤.

(٣) أخرجه البخاري: ٩/ ٤٧ رقم ٥٠٠٢، ومسلم: ٤/ ١٩١٣ رقم ٢٤٦٣.

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴿٤٩﴾﴾ فَعَيَّن هذا الكوكب لكون العرب عبدته، وهم خزاعة، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها، فلذلك عُيِّنت.

فصل: [السنة مثل القرآن في ذلك]

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنةُ؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك. د: ٣٥٢/٣ م: ١٥٥/٤

ومنه: أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك قيل: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم. فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما نهيتكم من أجل الدافّة»[1].

المسألة الثالثة:

[حكم الحكايات الواردة في القرآن]

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها ـ وهو الأكثر ـ ردّ لها أوْ لا.

فإن وقع ردّ فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه؛ وإن لم يقع معها ردّ فذلك دليل صحة المحكي وصدقه.

أما الأول: فظاهر، ولا يحتاج إلى برهان.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ فأعقب بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾. وأشباه ذلك.

ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا بيُسْر.

وأما الثاني: فظاهر أيضاً، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فإن القرآن سمي فرقاناً، وهدًى، وبرهاناً، وبياناً، وتبياناً لكل

---

(١) أخرجه مسلم: ١٦٥١/٣ رقم ١٩٧١.

شيء، وهو حجة الله على الخلق، على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم، وهذا المعنى يأبى أن يُحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبّه عليه.

وأيضاً فإن جميع ما يُحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم، ولم ينبّه على إفسادهم وافترائهم فيه؛ فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا.

ومن أمثلة هذا القسم: جميع ما حُكي عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً؛ كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه: قصة ذي القرنين، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام.

فصل: [مثالٌ لما سبق]

ولاطراد هذا الأصل اعتمده النظّار، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾ الآية؛ إذ لو كان قولهم باطلاً لرُدّ عند حكايته.

بخلاف ما حَكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ فإن الله تعالى رَدَّ عليهم بقوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾.

ومن تتبع مجاري الحكايات في القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فصل: [السنة مثل ذلك]

وللسنة مدخل في هذا الأصل؛ فإن القاعدة المحصّلة أن النبي ﷺ لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل، حتى يغيّره أو يبيّنه، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه، فعند ذلك يمكن السكوت إحالة على ما تقدم من البيان فيه.

المسألة الرابعة:

[الأصل المطرد: مقارنة الترغيب للترهيب]

إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو

قرائنه، وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه: ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس.

ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر؛ فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه، وقد وقع فيه: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلى آخرها فجيء بذكر الفريقين.

فصل: [مخالفة الأصل المطرد قد تقع عندما يقتضي الحال ذلك]

وقد يُغَلَّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال:

فَيَرِدُ التخويف ويتسع مجاله، لكنه لا يخلو من الترجية، كما في سورة الأنعام.

وتَرِدُ الترجية أيضاً ويتسع مجالها، وذلك في مواطن القنوط ومظنته، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾.

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب؛ كان جانب التخويف أغلب، وذلك في مظانّه الخاصة لا على الإطلاق، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً.

فإن قيل: هذا لا يطَّرد؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية، وبالعكس.

ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١﴾ إلى آخرها؛ فإنها كلها تخويف، وفي الطرف الآخر قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ إلى آخرها.

وأشياء من هذا القبيل كثيرة، إذا تُتُبعتْ وُجدتْ، فالقاعدة لا تطَّرد، وإنما الذي يقال: إن كل موطن له ما يناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطرد في علم البيان. أما هذا التخصيص فلا.

فالجواب إجمالي وتفصيلي:

فالإجمالي: أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم، فلا تنقضه الأفرادُ الجزئيةُ الأقليةُ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية.

ولا شك أن ما اعترُض به من ذلك قليل، يدل عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصَّل.

وأما التفصيلي: فإن قوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١﴾ قضية عين في رجل معين من الكفار، بسبب أمر معين، من همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح، لا أنه أُجري مجرى التخويف؛ فليس مما نحن فيه.

وقوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ غير ما نحن فيه، بل هو أمرٌ من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح.

وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جارٍ على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن إجراؤه على البشارة والنذارة، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب. وبالله التوفيق.

فصل: [الأثر المستفاد مما سبق]

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما.

وقد دل ذلك الكتابُ العزيزُ على الخصوص، فقال [تعالى]: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾.

وهذا على الجملة؛ فإن غلب عليه طرفُ الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب، وإن غلب عليه طرفُ التشديد والاحتياط فجانب الرجاء إليه أقرب، وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يُؤدِّب أصحابه. ولما غلب على

قوم جانب الخوف قيل لهم: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ﴾ ولما غلب على قوم جانب الإهمال في بعض الأمور فخوفوا وعوتبوا؛ كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾.

فإذا ثَبَتَ هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العملُ على وفق ذلك التأديب.

المسألة الخامسة:

[تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي]

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي؛ وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل، إلا ما خصّه الدليل؛ مثل خصائص النبي ﷺ.

ويدل على هذا المعنى ـ بعد الاستقراء المعتبر:

١ ـ أنه محتاج إلى كثير من البيان، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب.

وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات.

وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبيَّن جميع أحكامها في القرآن، إنما بيَّنتها السنة.

٢ ـ وأيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمَّنها القرآن على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

٣ ـ وأيضاً فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن:

وقد عَدَّ الناس قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ متضمناً للقياس، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ متضمناً للسنة، وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ متضمناً للإجماع.

د: ٣٦٨/٣
م: ١٨٢/٤

وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات»[1] إلخ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته.

فقال: لئن كنتِ قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ الحديث. وعبد الله من العالمين بالقرآن.

فصل: [الاستنباط من القرآن لا بد فيه من النظر في السنة ثم في تفسير السلف]

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه.

وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة؛ فإنهم أعرف به من غيرهم.

وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصَّله يكفي فيما أعوز من ذلك. والله أعلم.

المسألة السادسة:

[في القرآن بيان كل مسألة]

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم، فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء.

والدليل على ذلك:

---

(١) أخرجه البخاري: ٨/ ٦٣٠ رقم ٤٨٨٦، ٤٨٨٧، ومسلم: ١٦٧٨/٣ رقم ٢١٢٥.

١ ـ النصوص القرآنية، من قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾.

٢ ـ ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: (إن هذا القرآن حبل الله، وهو النور المبين، والشفاء النافع..)[١].

٣ ـ التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل.

ومن نوادر الاستدلال القرآني:

ما نُقل عن علي[٢] أنه قال: الحمل ستة أشهر؛ انتزاعاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾.

واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على العربية بقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾.

فصل: [الأثر المستفاد مما مضى]

وعلى هذا لا بد في كل مسألة يُراد تحصيلُ علمها على أكمل الوجوه أن يُلتفت إلى أصلها في القرآن؛ فإن وُجدتْ منصوصاً على عينها، أو ذُكِرَ نوعُها أو جنسُها فذاك، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة.

المسألة السابعة:

[العلوم المضافة إلى القرآن]

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف رقم ٦٠١٧، وابن أبي شيبة في المصنف: ١٠/ ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ برواية يحيى: ٢/ ٨٢٥.

١ ـ قسم هو كالأداة لفهمه، واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها، وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك.

فهذا لا نظر فيه هنا.

ولكن قد يُدَّعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، ولا يكون كذلك؛ كما تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦﴾.

وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه «فصل المقال» أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل: إن الأمر بالضد مما قال لما بعُد في المعارضة.

وشاهد ما بين الخصمين **شأن السلف الصالح** في تلك العلوم، هل كانوا آخذين فيها؟ أم كانوا تاركين لها؟ أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي ﷺ والجم الغفير. فلينظر امرؤ أين يضع قدمه؟

٢ ـ وقسم هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو، وذلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله ﷺ.

فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا، وموضعه كتب الكلام.

٣ ـ وقسم هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطاب الخلق به، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى؛ مِنْ جَعْله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم.

وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم، ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية.

فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد، فمن ذلك:

أ ـ عدم المؤاخذة قبل الإنذار، ودل ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل.

ب ـ تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يُحتاج فيها إلى ذكر ما يُستحيى من ذكره في عادتنا، كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾، حتى إذا وضح السبيل في مقطع الحق، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه؛ فلا بد منه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْيِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾.

٤ ـ **وقسم هو المقصود الأول بالذكر**، وهو الذي نبّه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها على حسب ما أداه اللسان العربي فيه.

وذلك أنه **محتو من العلوم على ثلاثة أجناس** هي المقصود الأول:

أحدها: معرفة المُتَوَجَّهِ إليه، وهو الله المعبود سبحانه.

والثاني: معرفة كيفية التوجُّه إليه.

والثالث: معرفة مآل العبد، ليخاف الله به ويرجوه.

وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود. [قال] تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾:

فالعبادة هي المطلوب الأول، غير أنه لا يمكن إلا **بمعرفة المعبود**.

إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجيء **بالجنس الثاني**.

ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات أتى **بالجنس الثالث** موضحاً لهذا الطرف.

فالأول: يدخل تحته:

١ ـ علم الذات.

٢ ـ والصفات.

٣ ـ والأفعال.

٤ ـ ويتعلق بالنظر في الصفات أو في الأفعال النظر في النبوات.

والثاني: يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من:

٥ ـ العبادات.

٦ ـ والعادات.

٧ ـ والمعاملات.

٨ ـ وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والثالث: يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن:

٩ ـ الموت وما يليه.

١٠ ـ ويوم القيامة وما يحويه.

١١ ـ والمَنْزِل الذي يُستقر فيه.

١٢ ـ ومكمل هذا الجنس الترغيبُ والترهيب، ومنه: الإخبارُ عن الناجين والهالكين وأحوالهم، وما أدّاهم إليه حاصل أعمالهم.

وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً.

المسألة الثامنة:

[هل للقرآن معنًى ظاهر ومعنًى باطن؟]

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً.

وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار:

فعن الحسن مما أرسله عن النبي ﷺ أنه قال: (ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن - بمعنى ظاهر وباطن - وكل حرفٍ حد وكل حد مطلع)[1]، وفُسِّر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده.

د: ٣٨٢/٣
م: ٢٠٨/٤

وكأن هذا هو معنى ما روي عن علي أنه سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة[2]. الحديث. وإليه يرجع تفسير الحسن للحديث.

قال بعضهم: الكلام في القرآن على ضربين:

أحدهما: يكون **برواية**، فليس يعتبر فيها إلا النقل.

والآخر: يقع **بفهم**، فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار حكمةٍ على لسان العبد. وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام علي.

وحاصل هذا الكلام: أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه.

فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فُسِّر فصحيح ولا نزاع فيه.

وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم.

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق:

فعن ابن عباس قال: كان عمر يُدخلني مع أصحاب النبي ﷺ، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم. فسألني عن هذه الآية: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١﴾ فقلت: إنما هو أَجَل رسول الله ﷺ أعلمه إياه وقرأ السورة إلى آخرها،

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن: ص٤٣، والبغوي في شرح السنة: ١/ ٢٦٢ رقم ١٢٢.
(٢) أخرجه البخاري: ١/ ٢٠٤ رقم ١١١.

فقال عمر: والله ما أعلم منها إلا ما تعلم[1]. فظاهر هذه السورة: أن الله أمر نبيه ﷺ أن يسبح بحمد ربه ويستغفره؛ إذ نصره الله وفتح عليه، وباطنها: أن الله نعى إليه نفسه.

ولما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ فرح الصحابة وبكى عمر، وقال: ما بعد الكمال إلا النقصان، مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام، فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً[2].

فصل: [المراد بالمعنى الظاهر]

فكل ما كان من المعاني العربية لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر.

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن؛ فإذا فُهم الفرق بين ضيّق في قوله تعالى: ﴿يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ وبين ضائق في قوله: ﴿وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ﴾، والفرق بين النداء بـ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ أو ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، وبين النداء بـ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ أو بـ﴿يَـٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾.

فإذا حصل فهْمُ ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن.

[المراد بالمعنى الباطن]

وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد، والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله. ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً.

ومن ذلك أنه لما نزل: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ

---

(١) أخرجه البخاري: ٨/ ٢٠ رقم ٤٢٩٤.

(٢) أسنده ابن جرير في التفسير: ٦/ ٨٠ عن ابن جريج.

﴿أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ﴾ قال أبو الدحداح: إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا[1]. هذا معنى الحديث.

وقالت اليهود: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ﴾ فَفَهْمُ أبي الدحداح هو الفقه، وهو الباطن المراد.

وفي رواية قال أبو الدحداح: يستقرضنا وهو غني؟ فقال عليه الصلاة والسلام: (نعم ليدخلكم الجنة)، وَفَهْمُ اليهود لم يزد على مجردِ القولِ العربي الظاهر، ثم حَمْلِ استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير، عافانا الله من ذلك.

ومن ذلك أن المأمورات والمنهيات كلها إنما طُلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه.

فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فَهِمَ المراد من الخطاب، وَحَصَّل باطنه على التمام.

وإن هو فَهِمَ من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط، فهذا خارجٌ عن المقصود، وواقفٌ مع ظاهر الخطاب، فإن الله قال: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ﴾. ثم قال: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ﴾.

فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر؛ من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم، فعملوا على الإحراز من عوادي الدنيا، وتركوا المقصود من ذلك، وهو الذي بيَّنه القرآن، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة.

فإذا كانت الصلاة تشعر بإلزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره،

---

(١) أخرج قصة أبي الدحداح ابن جرير في تفسيره: ٢/٥٩٣. وانظر: مجمع الزوائد: ٩/٣٢٤، ٣/١١٣ ـ ١١٤.

فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يُعدُّ ممن فَهِمَ باطن القرآن؟

وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير، عوداً عليه بالمزيد، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لا قصد له إلا ذلك، كيف يكون شاكراً للنعمة؟

وتجري هنا **مسائل الحيل** أمثلة لهذا المعنى؛ لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة.

وكذلك تجري **مسائل المبتدعة** أمثلة أيضاً، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ كما قال الخوارج لعلي: إنه حكّم الخلق في دين الله، والله يقول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1].

فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكَّم الخلق في دينه في قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقوله: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ لعلموا أن قوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ غير مناف لما فعله علي، وأنه من جملة حكم الله؛ فإن تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده، فكذلك ما كان مثله مما فعله علي.

وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه.

المسألة التاسعة:

[شرط الحمل على المعنى الظاهر]

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه؛ لأن الموالف

---

(١) أخرجه أحمد: ١/ ٨٦.

والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين.

وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه.

فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن **غير جارٍ على اللسان العربي** فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به.

ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل.

ومن أمثلة هذا الفصل: ما ادعاه من لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن؛ كبيان بن سمعان، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ الآية، وهو من الترهات بمكان مكين.

ومثله في الفحش: من تسمى بالكسف، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا﴾ الآية، فأي معنى يكون للآية على زعمه الفاسد؟

فصل: [شرط الحمل على المعنى الباطن]

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها، ولكن يشترط فيه شرطان:

١ ـ أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية.

٢ ـ أن يكون له شاهد ـ نصاً أو ظاهراً ـ في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

فأما الأول: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً، ولأنه مفهوم يُلصق بالقرآن ما ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً.

د: ٣/٣٩٤ م: ٤/٢٣٢ **وأما الثاني**: فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدَّعاوى التي تُدَّعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن؛ لأنهما مُوفَّران فيه، بخلاف ما فَسَّر به الباطنية؛ فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ إنه الإمام ورث النبي علمه.

وقالوا في (الجنابة) إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، ومعنى (الغسل) تجديد العهد على من فعل ذلك.

فصل: [ما نُقِل عن بعض السلف من تفسير القرآن بالمعنى الباطن]

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل، أو من قبيل الباطن الصحيح.

وهي منسوبة لأناس من أهل العلم، وربما نُسب منها إلى السلف الصالح. فمن ذلك:

١ ـ فواتح السور، نحو (الم) و(المص) و(حم) ونحوها فُسرت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذلك؛ فينقلون عن ابن عباس[(١)]: أن (ألف) الله و(لام) جبريل، و(ميم) محمد ﷺ.

وهذا إن صح في النقل فمشكل؛ لأن هذا النمط من التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقاً.

٢ ـ أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعدّ من باطنه؛ فقد ذُكر عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾: القلب،

(١) حكاه أبو الليث في بحر العلوم: ١/٨٩ وغيره، ولم ينسبوه لابن عباس رضي الله عنهما.

﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾: النفس الطبيعي، ﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ﴾: العقل المقتدي بعمل الشرع، ﴿وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾: الجوارح المطيعة لله عز وجل.

وهو من المواضع المشكلة في كلامه، ولغيره مثل ذلك أيضاً؛ وذلك أن الجاري على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ما هو الظاهر من أن المراد بالجار ذي القربى وما ذُكر معه؛ ما يفهم منه ابتداءً. وغير ذلك لا يعرفه العرب، لا من آمن منهم ولا من كفر.

والدليل على ذلك: أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه، ولا أيضاً ثَمّ دليل يدل على صحة هذا التفسير لا من مساق الآية؛ فإنه ينافيه، ولا من خارج؛ إذ لا دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت ردّه ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم.

وإنما احتيج إلى هذا كله لجلالة من نُقل عنهم من الفضلاء.

المسألة [العاشرة]:

[أهمية معرفة المتقدم والمتأخر في التفسير]

المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل. وإلا لم يصح.

والدليل على ذلك: أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه.

وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله.

وأول شاهد على هذا **أصل الشريعة**؛ فإنها جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أُفسد قبلُ من ملة إبراهيم عليه السلام.

ويليه تنزيل **سورة الأنعام**؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين.

ثم لما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة كان من أول ما نزل عليه **سورة البقرة**، وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها؛ كالعبادات التي هي قواعد الإسلام.

فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبني عليها، كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها.

وإذا تنزلتَ إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتّها كذلك؛ حذو القذة بالقذة.

فلا يغيبن عن الناظر في الكتاب هذا المعنى؛ فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه.

فصل: [أهميته في السنة أيضاً]

وللسنة هنا مدخل؛ لأنها مبينة للكتاب، فلا تقع في التفسير إلا على وفقه، وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث، كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً.

المسألة [الحادية عشرة]:

[النظر الشمولي الكلي للآيات والسور]

القول في ذلك ـ والله المستعان ـ أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان.

فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها. وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف.

فإن فرَّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده؛ فلا يصح

الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم.

وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات. فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود.

فسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معان كثيرة؛ فإنها من المكيات.

وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان، أصلها معنى واحد، وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

١ ـ تقرير الوحدانية لله الواحد الحق.

٢ ـ تقرير النبوة للنبي محمد.

٣ ـ إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه.

فإذا تقرر هذا وعدنا إلى النظر في **سورة المؤمنين** مثلًا وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه.

إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة، التي هي المدخل للمعنيين الباقيين، وأنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية؛ ترفعاً منهم أن يُرسَل إليهم مَنْ هو مثلُهم، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت. فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى، فافتتحت السورة بثلاث جمل:

إحداها: وهي الآكد في المقام: بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

والثانية: بيان أصل التكوين للإنسان.

والثالثة: بيان وجوه الإمداد له، وأن ذلك له بتسخير السماوات والأرض وما بينهما. وكفى هذا تشريفاً وتكريماً.

ثم ذَكرتْ قصصَ مَنْ تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور، منها: كونهم من البشر.

وإذا تؤمل هذا النمط من أول السورة إلى هنا فُهِمَ أن ما ذُكِرَ من المعنى هو المقصود، مضافاً إلى المعنى الآخر، وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية؛ استكباراً من أشرافهم، وعتوّاً على الله ورسوله.

المسألة [الثانية عشرة]:

[حكم إعمال الرأي في القرآن]

إعمال الرأي في القرآن جاء ذمُّه، وجاء أيضاً ما يقتضي إعماله. والقول فيه أن الرأي ضربان:

أحدهما: جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة.

فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما؛ لأن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد عُلم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا.

[والثاني]: الرأي غير الجاري على موافقة العربية أو الأدلة الشرعية.

فهذا هو **الرأي المذموم** من غير إشكال؛ لأنه تقوّل على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى.

وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأي في القرآن ما جاء؛ كما روي عن مسروق قال: (اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله)[1].

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن: ص٢٢٩.

وعن إبراهيم قال: (كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه)[1].

د: ٤٢٣/٣
م: ٢٨٢/٤

فصل: [الفوائد المترتبة على ما مضى]

فالذي يستفاد من هذا الموضع أشياء:

١ ـ التحفظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بيِّنة، فإن الناس في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات:

إحداها: من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين؛ كالصحابة والتابعين ومن يليهم. وهؤلاء قالوا مع التوقي والتحفظ والهيبة والخوف من الهجوم.

فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا في العلم والفهم مثلهم، وهيهات.

والثانية: من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم.

فهذا طرفٌ لا إشكال في تحريم ذلك عليه.

والثالثة: من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد، أو ظن ذلك في بعض علومه دون بعض.

فهذا أيضاً داخل تحت حكم المنع من القول فيه؛ لأن الأصل عدم العلم، فعندما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب الحكم الأول عليه باق بلا إشكال.

وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال، وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره؛ فحسَّن ظنه بنفسه، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين.

ومن هنا افترقت الفرق، وتباينت النحل، وظهر في تفسير القرآن الخلل.

---

(١) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن: ص٢٢٩.

٢ ـ أن من ترك النظر في القرآن، واعتمد في ذلك على من تقدمه، وَوَكَلَ إليه النظر فيه غير ملوم.

٣ ـ أن يكون على بال من أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام.

فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد، وإلا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم. والله أعلم.




الدليل الثاني

السنّة

وفيه عشر مسائل:

المسألة الأولى : معاني السنّة.

المسألة الثانية : رتبة السنّة مع الكتاب.

المسألة الثالثة : السنّة راجعة في معناها إلى الكتاب.

المسألة الرابعة : أوجه كون الكتاب متضمناً للسنّة.

المسألة الخامسة : السنّة غير التشريعية لا يلزم أن يكون لها أصل في القرآن.

المسألة السادسة : دلالة السنّة على الإذن وعدمه.

المسألة السابعة : درجات قوله عليه الصلاة والسلام بالنسبة للاقتداء.

المسألة الثامنة : درجات إقراره عليه الصلاة والسلام بالنسبة للاقتداء.

المسألة التاسعة : سنّة الصحابة رضي الله عنهم.

المسألة العاشرة : عصمة النبي ﷺ في أخباره وأحكامه.






المسألة الأولى:

[معاني السنة]

يطلق لفظ (السنة) على ما **جاء منقولاً عن النبي ﷺ، مما لم يُنص عليه في الكتاب العزيز.**

ويطلق أيضاً في **مقابلة البدعة.**

ويطلق أيضاً لفظ السنة على **ما عمل عليه الصحابة**، فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح المرسلة والاستحسان؛ كما فعلوا في حد الخمر، وتضمين الصناع، وجمع المصحف.

ويدل على هذا الإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين)[1].

وإذا جُمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه:

١ ـ قوله عليه الصلاة والسلام.

٢ ـ وفعله.

٣ ـ وإقراره، وهذه ثلاثة.

٤ ـ والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء.

المسألة الثانية:

[رتبة السنة مع الكتاب]

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار.

---

(١) أخرجه أبو داود: ٤/ ٢٠٠ ـ ٢٠١ رقم ٤٦٠٧، والترمذي: ٥/ ٤٤ رقم ٢٦٧٦ وقال: حسن صحيح.

د: ٤/٧
م: ٤/٢٩٤

والدليل على ذلك:

١ ـ أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة.

٢ ـ أن السنة بيان للكتاب، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم.

٣ ـ ما دل على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: (بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي)[1] الحديث.

فإن قيل: فإن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب.

فالجواب: أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب، بل السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب: أنها مبينة له، لا أنها مقدمة عليه.

المسألة الثالثة:

[السنة راجعة في معناها إلى الكتاب]

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب.

فهي تفصيل مجمله وبيان مشكله وبسط مختصره.

---

(١) أخرجه أبو داود: ٣/٣٠٣ رقم ٣٥٩٢، والترمذي: ٣/٦١٦ رقم ١٣٢٧، وقد صحح هذا الحديث الخطيب البغدادي قائلًا: «على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم». الفقيه والمتفقه: ١/١٨٩ إلا أن بعض المحدثين ضعفه من جهة السند مع القول بصحة معناه. انظر: الكلام على هذا الحديث في: إعلام الموقعين: ١/٢٠٢، وتحفة الطالب: ص١٥١، والمعتبر للزركشي: ص٦٣، والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج: ص٢١٠.

وقد ذهب الشيخ الألباني إلى أن هذا الحديث ضعيف من جهة السند وأن في متنه مخالفة لأصل مهم وهو وجوب الأخذ بالكتاب والسنة معاً وعدم جواز التفريق في التشريع بينهما. انظر: منزلة السنّة في الإسلام: ص٢١، ٢٢، وسلسلة الأحاديث الضعيفة: ٢/٢٧٣ رقم ٨٨١.

وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه؛ دلالة إجمالية أو تفصيلية.

المسألة الرابعة:

[أوجه كون الكتاب متضمناً للسنة]

للناس في هذا المعنى مآخذ، منها:

١ ـ ما هو عام جداً وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها.

وممن أخذ به عبد الله بن مسعود، فروي أن امرأة من بني أسد أتته فقالت له: بلغني أنك لعنت ذَيْتَ وذَيْتَ، والواشمة والمستوشمة، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول. فقال لها عبد الله: أما قرأت ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ قالت: بلى. قال: فهو ذاك(١).

وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو، ولكنه أُدخِل مدخل المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنة.

٢ ـ الوجه المشهور عند العلماء؛ كالأحاديث الآتية في بيان ما أجمل ذكره من الأحكام، إما بحسب كيفيات العمل، أو أسبابه، أو شروطه، أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك؛ كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى.

٢ ـ النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنة

---

(١) أخرجه البخاري: ٨/ ٦٣٠ رقم ٤٨٨٦، ٤٨٨٧، ومسلم: ٣/١٦٧٨ رقم ٢١٢٥.

على الكمال، زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح.

وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يُرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها.

فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام.

فالضروريات الخمس كما تأصّلت في الكتاب تفصّلت في السنة.

٤ ـ النظر إلى:

(مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع.

(ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع، وهو المبين في دليل القياس.

ولنبدأ بالأول: وذلك أنه يقع في الكتاب النصُّ على طرفين مبينين فيه أو في السنة، فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما.

ويتضح ذلك بأمثلة:

أ ـ أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما. فبيّن عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر؛ فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير[١]. فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث،

---

(١) أخرجه مسلم: ٣/١٥٣٣ رقم ١٩٣٢.

كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب[1] والأرنب[2] وأشباههما بأصل الطيبات.

ب ـ أن الله أحل صيد البحر فيما أحل من الطيبات، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث، فدارت ميتة البحر بين الطرفين، فأشكل حكمها، فقال عليه الصلاة والسلام: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)[3].

ج ـ أن الله حرم الميتة وأباح المذكاة، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين، فاحتملهما، فقال في الحديث: (ذكاة الجنين ذكاة أمه)[4] ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها، فإنه أمر واضح لمن تأمل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما، أو إليهما معاً، فيأخذ من كل منهما بطرف، فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما.

وأما مجال القياس: فإنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أنَّ حكمه حكمها.

فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه، أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه، فهو المعنى ههنا.

وله أمثلة:

أ ـ أن الله تعالى حرم الجمع بين الأختين وجاءت في القرآن: ﴿وَأُحِلَّ

---

(١) دلّ على هذا إقراره ﷺ من أكل الضب بحضرته، وقد ثبت هذا في الصحيحين كما تقدم في ص٢٧٢.

(٢) يدل على هذا ما أخرجه البخاري: ٩/ ٦١١ رقم ٥٥٣٥، ومسلم: ٣/ ١٥٤٧ رقم ١٩٥٣.

(٣) أخرجه أبو داود: ١/ ٦٤ رقم ٨٣، والترمذي: ١/ ١٠٠ ـ ١٠١ رقم ٦٩.

(٤) أخرجه أبو داود: ٣/ ١٠٣ رقم ٢٨٢٧، والترمذي: ٤/ ٧٢ رقم ١٤٧٦.

﴿لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس؛ لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا. وقد يروى في هذا: (فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم)[1] والتعليل يشعر بوجه القياس.

ب ـ أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء، وأنه أسكنه في الأرض، ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه (الطهور ماؤه، الحل ميتته)[2].

٥ ـ **النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن، وإن كان في السنة بيان زائد.** ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنة مشاراً إليه أو منصوصاً عليه في القرآن.

ولنمثله ثم ننظر في صحته أو عدم صحته. **وله أمثلة كثيرة:**

أ ـ حديث ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: (مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء)[3] يعني أمره في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾.

ب ـ حديث جابر عن النبي ﷺ حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً فقرأ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ فصلى خلف المقام، ثم أتى الحجر فاستلمه، ثم قال: «نبدأ بما بدأ الله به» وقرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[4].

---

(١) أخرجه البخاري: ٩/ ١٦٠ رقم ٥١٠٩، ومسلم: ٢/ ١٠٢٨ رقم ١٤٠٨.
(٢) أخرجه أبو داود والترمذي. وقد تقدم في ص٣١٣.
(٣) أخرجه البخاري: ٩/ ٣٤٥ رقم ٥٢٥١، ومسلم: ٢/ ١٠٩٣ رقم ١٤٧١.
(٤) أخرجه مسلم: ٢/ ٨٨٦ ـ ٨٩٢ رقم ١٢١٨.

وهذا النمط في السنة كثير، ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها. د: ٤/٥٢ م: ٤/٤٠١

وأول شاهد في هذا: الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى.

فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه، إلا أن يتكلف في ذلك مآخذ لا يقبلها كلام العرب، ولا يوافق على مثلها السلف الصالح، ولا العلماء الراسخون في العلم.

المسألة الخامسة:

[السنة غير التشريعية لا يلزم أن يكون لها أصل في القرآن]

حيث قلنا إن الكتاب دال على السنة، وإن السنة إنما جاءت مبينة له؛ فذلك بالنسبة إلى ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف.

وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون، مما لا يتعلق به أمر ولا نهي ولا إذن فعلى ضربين:

١ ـ أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن. فهذا لا نظر في أنه بيان له؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾، قال: (دخلوا يزحفون على أوراكهم)[1].

٢ ـ أن لا يقع موقع التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن؛ لأنه أمر زائد على مواقع التكليف. فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج.

وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح؛ كحديث أبرص وأقرع

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: ٨/١٦٤ رقم ٤٤٧٩، ومسلم: ٤/٢٣١٢ رقم ٣٠١٥.

وأعمى[1]، وحديث جريج العابد[2]، وهو نمط ربما رجع إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول. والله أعلم.

المسألة السادسة:

[دلالة السنة على الإذن وعدمه]

السنة ثلاثة أنواع: قول، وفعل، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكراً.

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل.

[دلالة السنة الفعلية على الإذن وعدمه]

وأما الفعل فيدخل تحته الكفُّ عن الفعل؛ فالفعل منه ﷺ دليل على مطلق الإذن فيه ما لم يدل دليل على غيره.

ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك؛ فهو إما واجب أو مندوب أو مباح.

وأما الترك فمحله في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكروه والممنوع.

فتركه عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل.

وقد يقع الترك لوجوه:

منها: الكراهية طبعاً، كما في الضب وقد امتنع من أكله (إنه لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه)[3]، فهذا ترك للمباح بحكم الجبلة ولا حرج فيه.

ومنها: الترك خوف الافتراض؛ لأنه كان يترك العمل وهو يحب أن

---

(١) أخرجه البخاري: ٦/ ٥٠٠ ـ ٥٠١ رقم ٣٤٦٤، ومسلم: ٤/ ٢٢٧٥ ـ ٢٢٧٧ رقم ٢٩٦٤.

(٢) أخرجه البخاري: ٦/ ٥١١ رقم ٣٤٦٦، ومسلم: ٤/ ١٩٧٦ رقم ٢٥٥٠.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم. وقد تقدم في ص٢٧٢.

يعمل به؛ مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، كما ترك القيام في المسجد في رمضان[1].

فصل: [دلالة السنة الإقرارية على الإذن وعدمه]

وأما الإقرار: فمحمله على أن لا حرج في العمل الذي رآه عليه السلام فأقره، أو سمع به فأقره.

وأما المكروه فغير داخل تحته؛ لأن الفعل المكروه منهي عنه، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه. ولأن الإقرار محل تشريع عند العلماء. **وأمثلة هذا القسم كثيرة**: كقيافة المدلجي في أسامة وأبيه[2]، وأكل الضب على مائدته[3].

المسألة السابعة:

[درجات قوله عليه الصلاة والسلام بالنسبة للاقتداء]

القول منه ﷺ إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون في التأسي بالنسبة إلى المكلفين، بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل؛ فإنه لا يدل على أفضلية ولا مفضولية.

ومثاله: ما روي أن النبي ﷺ قال لحسان: (اهجهم وجبريل معك)[4]، وهذا إذن في الهجاء، ومع ذلك فقد مُنِعَه عليه الصلاة والسلام ولم يُعَلَّمه، وذلك يدل على مرجوحيته.

المسألة الثامنة:

[درجات إقراره عليه الصلاة والسلام بالنسبة للاقتداء]

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في

---

(١) أخرجه البخاري: ١٣/٢٦٤ رقم ٧٢٩٠.
(٢) أخرجه البخاري: ١٢/٥٦ رقم ٦٧٧٠، ٦٧٧١، ومسلم: ٢/١٠٨١ رقم ١٤٥٩.
(٣) الحديث في الصحيحين. وقد تقدم في ص٢٧٢.
(٤) أخرجه البخاري: ١٠/٥٤٦ رقم ٦١٥٣، ومسلم: ٤/١٩٣٣.

التأسي لا شوب فيه، بخلاف ما إذا لم يوافقه؛ فإن الإقرار وإن اقتضى الصحة فالترك كالمعارض.

ومثاله: إعراضه ﷺ عن سماع اللهو وإن كان مباحاً، وبعدُه عن التلهِّي به وإن لم يحرِّج في استعماله[1].

المسألة التاسعة:

[سنّة الصحابة رضي الله عنهم]

سنّة الصحابة رضي الله عنهم سنّة يعمل عليها، ويرجع إليها.

ومن الدليل على ذلك:

١ ـ ثناء الله عليهم من غير مثنوية ومدحهم بالعدالة.

٢ ـ ما جاء في الحديث كقوله: (فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ)[2].

٣ ـ أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل. وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، فتجدهم إذا عيَّنوا مذاهبهم قوَّوها بذكر من ذهب إليها من الصحابة.

المسألة العاشرة:

[عصمة النبي ﷺ في أخباره وأحكامه]

كل ما أخبر به رسول الله ﷺ من خبر فهو حق وصدق، كما أنه **إذا شرع حكماً أو أمر أو نهى** فهو كما قال عليه الصلاة والسلام.

لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به المَلَك عن الله، وبين ما نفث في

---

(١) كإعراضه ﷺ عن سماع غناء الجاريتين في بيته كما ورد في البخاري: ٢/ ٤٤٠ رقم ٩٤٩، ومسلم: ٢/ ٦٠٧ ـ ٦٠٨ رقم ٨٩٢.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي. وقد تقدم في ص٣٠٩.

روعه وأُلقي في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيَّب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان؛ لأنه ﷺ مؤيد بالعصمة وما ينطق عن الهوى.

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام: (إن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب)[1]. فهذا بناء حكم على ما ألقي في النفس.

وأما أمته فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حُلُماً ـ وإن تبين في الوجود صدقه، واعتيد ذلك فيه واطرد ـ فإمكان الخطأ والوهم باق.

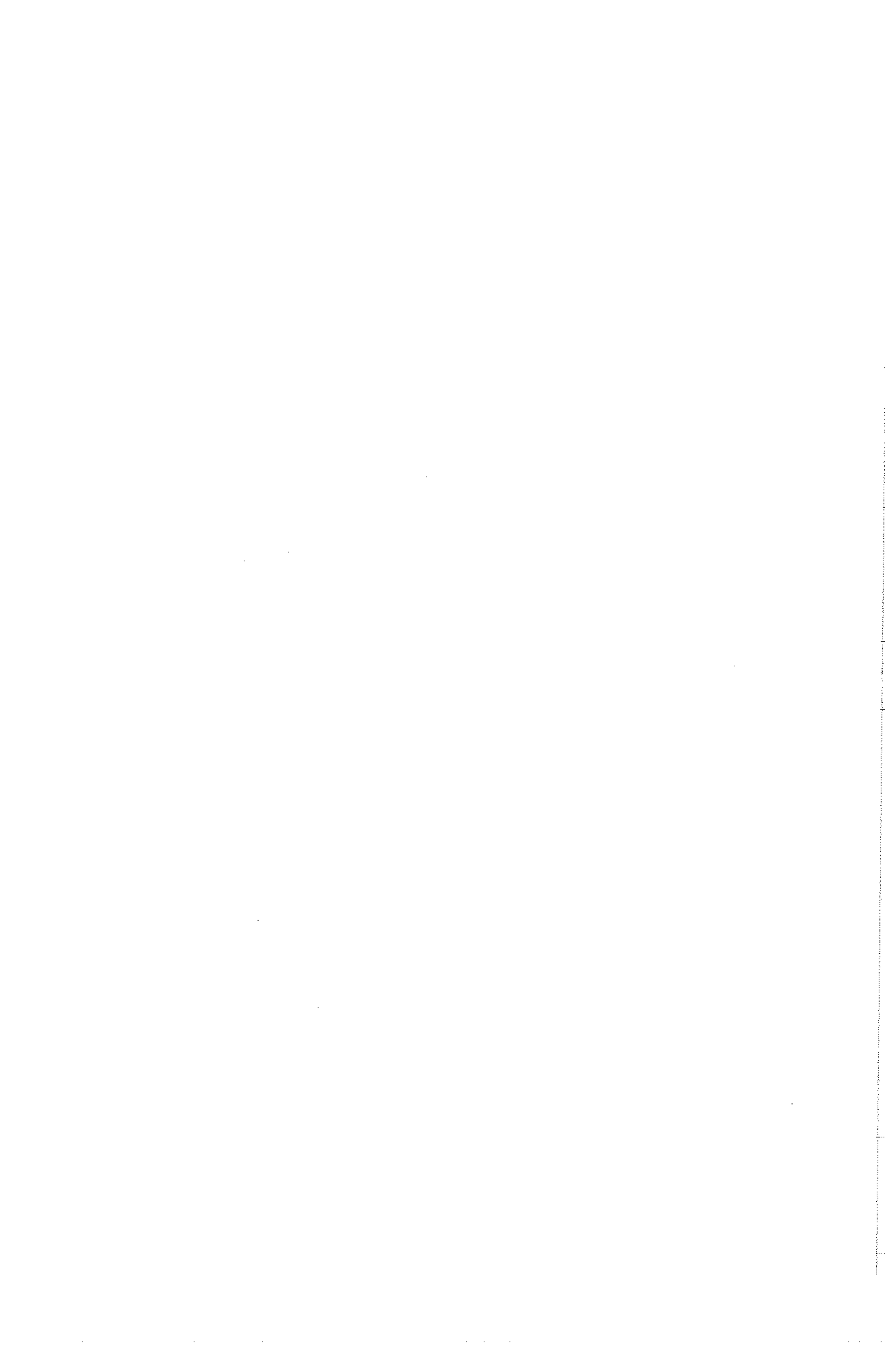
وما ذُكر عن الصحابة[2] أو ما يذكر عنهم بسند صحيح، فمما لا ينبني عليه حكم؛ إذ لم يشهد له رسول الله ﷺ. ووقوعه على حسبما أخبروا هو مما يظن بهم، ولكنهم لا يعاملون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ.

هذا، وإن كان النبي ﷺ ثبت ذلك بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا؛ لفقد الشرط وهو العصمة.

---

(١) أخرجه الشافعي في الرسالة: ص٩٣ رقم ٣٠٦، ورجح الشيخ أحمد شاكر صحة إسناده.

(٢) من الأمثلة على ذلك: قضية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ندائه سارية وهو على المنبر. أخرجه اللالكائي في أصول السنة: رقم ٢٥٣٧ وفي كرامات الأولياء: رقم ٦٧. وانظر الموافقات: ٤/ ٨٢ ـ ٨٣.






القسم الخامس

كتاب الاجتهاد وما يتعلق به

وفيه ثلاثة أطراف:

الطرف الأول: الاجتهاد.

الطرف الثاني: الفتوى.

الطرف الثالث: الاقتداء.









الطرف الأول

الاجتهاد

وفيه ثلاث عشرة مسألة:

المسألة الأولى : أقسام الاجتهاد بالنظر إلى بقائه وعدمه.

المسألة الثانية : شروط الاجتهاد.

المسألة الثالثة : بيان الاجتهاد الذي لا يشترط فيه علم العربية.

المسألة الرابعة : شرط الاجتهاد في تحقيق المناط.

المسألة الخامسة : الشريعة مبرأة عن التناقض والاضطراب.

المسألة السادسة : محل الاجتهاد.

المسألة السابعة : أقسام الاجتهاد بالنظر إلى اعتبار الشرع له.

المسألة الثامنة : وجه الخطأ في الاجتهاد المعتبر شرعاً.

المسألة التاسعة : وجه الخطأ في الاجتهاد غير المعتبر شرعاً.

المسألة العاشرة : النظر في مآلات الأفعال.

المسألة الحادية عشرة : أسباب الخلاف بين العلماء.

المسألة الثانية عشرة : أسباب عدم الاعتداد بالخلاف.

المسألة الثالثة عشرة : صفة العالم الرباني.




المسألة الأولى:

[أقسام الاجتهاد بالنظر إلى بقائه وعدمه]

الاجتهاد على ضربين: د: ٤/٨٩

١ ـ لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. م: ٥/١١

٢ ـ يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله.

ومعناه: أن يثبت الحكمُ بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة.

فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتّصافهم بها طرفين وواسطة:

طرف أعلى في العدالة، لا إشكال فيه؛ كأبي بكر الصديق.

وطرف آخر، كالمجاور لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام.

وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد.

فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلّد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد. فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد.

وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها أوْ لا، وهو نظر اجتهاد أيضاً.

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر.

ولو فُرض ارتفاعُ هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معيَّنة مشخصة. فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعيَّن يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون. وكله اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتَهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ ككون الكبش مِثلاً للضبع، والعنز مِثلاً للغزال.

ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذْ لا يمكن حصول التكليف إلا به.

وأما الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع:

أ ـ المسمى بتنقيح المناط.

وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقَّح بالاجتهاد، حتى يُمَيَّز ما هو معتبر مما هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره[1].

ب ـ المسمى بتخريج المناط.

وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فكأنه

(١) أخرجه البخاري: رقم ٦٧٠٩ ـ ٦٧١١، ومسلم: ٢/ ٧٨١ ـ ٧٨٣ رقم ١١١١.

أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي وهو معلوم.

ج - هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، وقد تقدم.

والثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناطُ حُكمه.

فكأن تحقيق المناط على قسمين:

تحقيق عام، وهو ما ذُكر.

وتحقيق خاص من ذلك العام. وهو أعلى وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾ وقد يُعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾.

وعلى الجملة: فتحقيق المناط الخاص هو: النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر.

فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزق نوراً، يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها.

فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها؛ بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف.

فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول. هذا معنى تحقيق المناط هنا.

وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد؛ فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط؛ فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه.

[الأدلة على تحقيق المناط الخاص]

ولكن إن تشوف أحد إلى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة، نذكر منها ما تيسر بحول الله. فمن ذلك:

١ ـ أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال وعرّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة؛ كل واحد منها لو حُمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل.

ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: (إيمان بالله)[١].

وسئل عليه الصلاة والسلام أي الأعمال أفضل؟ قال: (الصلاة لوقتها)[٢].

٢ ـ وقال علي: «حدِّثوا الناس مما يفهمون، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله»[٣].

فجعل إلقاء العلم مقيداً، فربّ مسألة تصلح لقوم دون قوم.

٣ ـ وقد قالوا في الرباني: إنه الذي يعلم بصغار العلم قبل كباره[٤]. فهذا الترتيب من ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري: ١/٧٧ رقم ٢٦، ومسلم: ١/٨ رقم ٨٣.
(٢) أخرجه البخاري: ٦/٣ رقم ٢٧٨٢، ومسلم: ١/٨٩ رقم ٨٥.
(٣) أخرجه البخاري: ١/٢٢٥ رقم ١٢٧. وقد تقدم.
(٤) انظر: صحيح البخاري: ١/١٦٠.

ولو تُتُبِّع هذا النوع لكثر جداً، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين، وعن الأئمة المتقدمين. وهو كثير.

٤ ـ وتحقيق المناط في الأنواع، واتفاق الناس عليه في الجملة مما يشهد له كما تقدم. وقد فرَّع العلماء عليه؛ كما جاء في الشريعة الأمر بالنكاح وعدّوه من السنن، ولكن قسموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف، وإن كان نظراً نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي.

فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد.

المسألة الثانية:

[شروط الاجتهاد]

إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

١ ـ فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

٢ ـ التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

أما الأول: فقد استقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً، فَهِم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة من مسائل الشريعة؛ فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

أما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في **فهم الشريعة أولاً** ـ ومن هنا كان خادماً للأول ـ وفي **استنباط الأحكام ثانياً**، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جُعل شرطاً ثانياً. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

فصل: [ما لا يشترط في الاجتهاد من العلوم]

أ ـ وقد حصل من هذه الجملة ثلاثة مطالب لا بد من بيانها:

د: ٤/١٠٩ **أما الأول**: وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به
م: ٥/٤٦ الاجتهاد على الجملة، فالدليل عليه:

أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهدٌ إلا في الندرة ممن سوى الصحابة، ونحن نمثل بالأئمة: فالشافعي عندهم مقلِّدٌ في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته، وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدوا من أهله مالكاً وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب.

وأما الثاني: وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه. فإن كان ثَمّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشّريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بدٍّ مضطرٌ إليه. إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة، فيسأل عن تعيينه.

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا **علم اللغة العربية**، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملةّ علم اللسان: ألفاظ أو معاني، كيف تُصُوّرت، ما عدا علم الغريب، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر؛ كالعروض والقافية، فإنّ هذا غير مفتقر إليه هنا، وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية.

وبيان تعيُّن هذا العلم: ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز.

وأما الثالث: وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالماً بها فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته؛ كما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن، وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذلك.

المسألة [الثالثة]

[بيان الاجتهاد الذي لا يشترط فيه علم العربية]

الاجتهاد إن تعلق **بالمعاني من المصالح والمفاسد** مجردة عن اقتضاء النصوص لها فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية[1]، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة.

والدليل: أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع عربية؛ فلا يمكن مَن ليس بعربي أن يفهم لسان العرب.

وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره.

فإذاً مَنْ فهم مقاصد الشرع، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي فلا فرق بينه وبين مَنْ فهمها من طريق اللسان العربي.

المسألة [الرابعة]:

[شرط الاجتهاد في تحقيق المناط]

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو **العلم بالموضوع على ما هو عليه**؛ ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى.

كالمُحَدِّث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وكذلك القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب.

---

(١) أما إن تعلق الاجتهاد بالاستنباط من النصوص فلا بد فيه من العلم بالعربية، زيادة على العلم بمقاصد الشريعة. انظر الموافقات: ٤/ ١٠٥ ـ ١٠٨، ١٦٢.

كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد. والدليل على ذلك:

١ ـ ما تقدم من أنه لو كان لازماً لم يوجد مجتهدٌ إلا في الندرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة.

٢ ـ وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك.

٣ ـ ووجه ثالث أن العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور مَنْ ليس مِن الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة، وهو التقليد في تحقيق المناط.

المسألة [الخامسة]:

[الشريعة مبرأة عن التناقض والاضطراب]

الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك.

والدليل عليه:

أ ـ أدلة القرآن. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال.

ب ـ أن عامة أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ فائدة.

فثبت أن نفيَ الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها، إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق، لأنه إذا صح اختلافٌ ما؛ صح

كلُّ الاختلاف، وذلك معلوم البطلان، فما أدى إليه مثله.

فصل: [القواعد المبنية على هذا الأصل]

وعلى هذا الأصل ينبني قواعد:

١ ـ أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف؛ كما يُخير في خصال الكفارة؛ فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه.

٢ ـ **وأيضاً:** فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد.

٣ ـ **وأيضاً:** فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل.

٤ ـ **وأيضاً:** فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء.

فصل: [المفاسد المترتبة على إهمال هذا الأصل]

أ ـ وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى **أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعاً لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق.**

ولقد وُجد هذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا، كما وُجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة.

قال الباجي: «وكثيراً ما يسألني مَنْ تقع له مسألة من الأيمان ونحوها (لعل فيها رواية) أو (لعل فيها رخصة) وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة.

ولو كان تَكَرَّرَ عليهم إنكارُ الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف [فيه] بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه وسخطه من سخطه.

وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حَكَمَ به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ الآية». هذا ما ذكره.

وفيه: بيان ما تقدم من أن الفقيه لا يحل له أن يتخير بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد.

والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر.

فصل: [هل يجوز الاحتجاج بالخلاف على جواز الفعل]

ب ـ وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية حتى وقع **الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم**، لا بمعنى مراعاة الخلاف، فإن له نظراً آخر بل في غير ذلك.

فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لِمَ تمنع والمسألة مختلف فيها؟ فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع.

وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جُعل ما ليس بمعتمد معتمداً وما ليس بحجة حجة.

حكى الخطابي عن بعض الناس أنه قال: إن الناس لما اختلفوا في

الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه.

قال: وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، قال: ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة؛ لأن الأمة قد اختلفت فيها. قال: وليس الاختلاف حجة، وبيان السنة حجة على المختلفين من الأولين والآخرين.

هذا مختصر ما قال. والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه.

جـ ـ ومن هذا أيضاً: **جَعْلُ بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال وعدم التحجير على رأي واحد**. وهذا القول خطأ كله، وجهلٌ بما وضعت له الشريعة. والتوفيق بيد الله. د: ١٤١/٤ م: ٩٤/٥

وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا تنضبط بحصر.

ومن ههنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فُقد لم يكن بدّ من الانضباط إلى أمر واحد، كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان ما وجده، ثم بمذهب فلان، فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط.

قال [المازري]: ولست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قلّ، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدّعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه. فلو فُتح لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب. وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها.

فصل: [مفاسد اتباع الرخص]

د ـ وقد أذكر هذا المعنى **جملةً مما في اتباع رخص المذاهب من المفاسد**.

١ ـ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف.

٢ ـ وكالاستهانة بالدين؛ إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضبط.

٣ ـ وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة.

٤ ـ وكانخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف.

٥ ـ وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم.

فصل: [مراعاة الخلاف]

فإن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟

ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختُلف فيه فإنه يثبت به الميراث، ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبَّر للركوع ناسياً تكبير الإحرام فإنه يتمادى مع الإمام؛ مراعاة لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام. فأنت تراهم يعتبرون الخلاف، وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، وقد سألتُ عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم، فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها[1].

---

(١) تعرض الشاطبي لقاعدة مراعاة الخلاف في ثلاثة مواضع من كتاب الموافقات: (١/ ١٠٣ ـ ١٠٦، ١٥٠ ـ ١٥٤، ٢٠٢ ـ ٢٠٥ ط.دراز) والضابط في اعتبار هذه القاعدة وإعمالها تحقيق المصالح ودرء المفاسد (انظر: ص٣٤٤ من هذا الكتاب). وقد ذكر الزركشي أن لمراعاة الخلاف شروطاً، أحدها: أن يكون مأخذ المخالف قوياً، فإن كان واهياً لم يراع. والثاني: ألا تؤدي مراعاته إلى خرق الإجماع. والثالث: أن يكون الجمع بين المذاهب ممكناً. انظر: المنثور: ٢/١٢٧ ـ ١٤٢.

المسألة [السادسة]:

[محل الاجتهاد]

محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر.

وهذا الأصل واضح في نفسه، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه إن شاء الله.

فمن ذلك: [أنهم] اتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما، فوقع الخلاف فيه.

وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقروا بالقبول فإجماعٌ باتفاق، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه.

فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد.

ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء، معتداً به إلا دائراً بين طرفين، لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف.

فصل: [أهمية معرفة اختلاف السابقين]

وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف.

ولذلك جعل الناس **العلم معرفة الاختلاف**. فعن قتادة: من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه.

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف. ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلا بد منه لكل مجتهد.

المسألة السابعة:

[أقسام الاجتهاد بالنظر إلى اعتبار الشرع له وعدمه]

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

١ ـ **الاجتهاد المعتبر شرعاً**، وهو الصادر عن أهله، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه.

٢ ـ **غير المعتبر**، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض.

وهذا على الجملة لا إشكال فيه، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر.

فأما القسم الأول وهي:

المسألة الثامنة:

[وجه الخطأ في الاجتهاد المعتبر شرعاً]

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم الاطلاع عليه جملة، وفي هذا الموطن حُذّر من زلة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: (إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة) قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: (أخاف عليهم زلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوى متبع)[1].

وقد قال الغزالي: إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة. وذكر منها أمثلة ثم قال: فهذه ذنوب يتبع العالم عليها فيموت العالِم ويبقى شره مستطيراً في العالَم أياماً متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير: ١٧/١٧ رقم ١٤.

فصل: [الموقف الصحيح من زلة العالم]

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تنبني على هذا الأصل:

١ ـ أن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عُدّت زلة.

كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنَّع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين.

٢ ـ أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلاً.

وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوي أو يضعف.

وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا؛ كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة.

فإن قيل: فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام.

ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب:

أ ـ فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي.

ب ـ ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة؛ كأخبار الآحاد والقياس الجزئية.

فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطّراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه لا للاعتداد به.

وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا؟

فالجواب: أن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزللاً قليلٌ جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلّما يساعدهم عليها مجتهد آخر.

فإذا انفرد صاحبُ قولٍ عن عامةِ الأمة فليكن اعتقادُك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين.

وأما القسم الثاني وهي:

المسألة التاسعة:

[وجه الخطأ في الاجتهاد غير المعتبر شرعاً]

د: ١٧٤/٤ م: ١٤٢/٥ فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يَعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به، فتراه آخذاً ببعض جزئياتها [أي الشريعة] في هدم كلياتها، من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية.

ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، ويعين على هذا: الجهلُ بمقاصد الشريعة، وتَوَهُّمُ بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ الآية.

وفي الترمذي: (وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة)، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: (ما أنا عليه وأصحابي)[1].

---

(١) أخرجه الترمذي: ٥/٢٦ رقم ٢٦٤١، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة: ١/٢٥٦ رقم ٢٠٣.

فصل: [ما يطلب نشره من علم الشريعة وما لا يطلب نشره]

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم:

فمنه: ما هو مطلوب النشر وهو غالب علم الشريعة.

ومنه: ما لا يطلب نشره بإطلاق، أوْ لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص. ومن ذلك:

١ ـ تعيين هذه الفرق، فإنه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثُّه.

٢ ـ ومنه أن لا يُذكر للمبتدئ من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربي بصغار العلم قبل كباره.

٣ ـ ومن ذلك سؤال العوام عن عِلَل مسائل الفقه وحِكَم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحِكَم مستقيمة. ولذلك أنكرت عائشة على من قالت: لِمَ تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها: أحرورية أنت؟[1].

وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدّث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك.

فتنبه لهذا المعنى. وضابطه: أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله:

فإن لم يؤدِ ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول؛ فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم. وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا

---

(١) أخرجه البخاري: ١/ ٤٢١ رقم ٣٢١، ومسلم: ١/ ٢٦٥ رقم ٣٣٥.

المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصل: [الفِرَق الضالة المذكورة في حديث الافتراق لا يحكم عليها بالكفر]

هذه الفرق وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة، ودل على ذلك قوله: (تفترق أمتي) فإنه لو كانت ببدعتها تخرج من الأمة لم يضفها إليها. وإذ قلنا بتكفيرهم فليسوا إذاً من تلك الفرق؛ بل الفرق من لم تؤدّهم بدعتهم إلى الكفر، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله.

والأمر بالقتل في حديث الخوارج لا يدلّ على الكفر؛ إذ للقتل أسباب غير الكفر، كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويل، وما أشبه ذلك. فالحق أن لا يُحكم بكفر مَن هذا سبيله.

المسألة العاشرة:

[النظر في مآلات الأفعال]

النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً.

وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل.

حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.

وكذلك الأدلة الدالة على **سد الذرائع** كلها؛ فإن غالبها تذرعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع.

والأدلة الدالة على **التوسعة ورفع الحرج** كلها؛ فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع.

وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمودُ الغِبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة.

والدليل على صحته الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الآية.

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة.

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال ﷺ في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: (أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)[1].

وقوله: (لولا قومك حديثٌ عهدهم بكفر لأسّسْتُ البيت على قواعد إبراهيم)[2] بمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله. هذا معنى الكلام دون لفظه.

فصل: [القواعد المبنية على قاعدة اعتبار المآل]

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

١ ـ قاعدة الذرائع:

التي حكّمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة.

ولأجل ذلك لا يجوز سبّ الأصنام حيث يكون سبباً في سبّ الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾.

٢ ـ قاعدة الحيل:

فإن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز، لإبطال حكم

(١) أخرجه البخاري: ٥٤٦/٦ رقم ٣٥١٨.

(٢) أخرج نحوه البخاري: ٤٣٩/٣ رقم ١٥٨٤، ومسلم: ٩٦٨/٢ ـ ٩٦٩ رقم ١٣٣٣.

شرعي، كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة.

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلة لإيجاب الزكاة.

وهذا الإبطال صحيح جائز. لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع؛ لأنه عناد للشارع؛ كما إذا امتنع من أداء الزكاة.

فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع.

٣ ـ قاعدة مراعاة الخلاف:

وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه.

وفي الحديث: (أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطل، ثم قال: فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها)[١]، وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد.

وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق.

فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف؛ فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح.

وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد.

---

(١) أخرجه أبو داود: ٢٢٩/٢ رقم ٢٠٨٣، والترمذي: ٤٠٧/٣ ـ ٤٠٨ رقم ١١٠٢ وقال: حديث حسن.

٤ ـ قاعدة الاستحسان:

وهو ـ في مذهب مالك ـ الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة.

د: ٢٠٦/٤
م: ١٩٤/٥

وله في الشرع أمثلة كثيرة:

كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين.

ومثله: الاطلاعُ على العورات في التداوي، والقراضُ، والمساقاةُ، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

ويُروى عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان. فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها.

٥ ـ أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج.

وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يُقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى، فلا يُخرج هذا العارضُ تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح. وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق الفهم فإنها مثار اختلاف وتنازع.

وما ينقل عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حجة في مجردها حتى يُعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله.

والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

[أسباب الخلاف بين العلماء]

تقدم الكلام على محالِّ الخلاف في الجملة ولم يقع هنالك تفصيل، وقد ألف ابن السيد كتاباً في أسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة[1]، وحصرها في ثمانية أسباب:

١ ـ الاشتراك الواقع في الألفاظ واحتمالها للتأويلات كالقرء.

٢ ـ دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز.

٣ ـ دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه.

٤ ـ دورانه بين العموم والخصوص.

٥ ـ اختلاف الرواية.

٦ ـ جهات الاجتهاد والقياس.

٧ ـ دعوى النسخ وعدمه.

٨ ـ ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها؛ كالاختلاف في الأذان، والتكبير على الجنائز.

المسألة الثانية عشرة:

[أسباب عدم الاعتداد بالخلاف]

من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف وهو ضربان:

---

(١) وهو كتاب مطبوع بتحقيق الأستاذين كحيل والنشرتي، من منشورات دار المريخ، واسمه: «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين..».

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفاً لمقطوع به في الشريعة. وقد تقدم التنبيه عليه.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك.

وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنّة فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد.

والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه، وهكذا يتفق في شرح السنة، وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم.

وهذا الموضع مما يجب تحقيقه؛ فإنّ نَقْل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح.

فإذا ثبت هذا فَلِنَقْلِ الخلاف هنا أسباب:

١ ـ أن يُذكر في التفسير عن النبي ﷺ في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ثم يذكر غيرُ ذلك القائل أشياء أُخر مما يشمله اللفظ أيضاً، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المنّ أنه خبز رقاق، وقيل: زنجبيل، وقيل: التَّرَنجَبين، وقيل: شراب مزجوه بالماء.

فهذا كله يشمله اللفظ؛ لأن الله مَنَّ به عليهم.

٢ ـ أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد ويوهم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السّلوى أنه طير يشبه السُّمانَى، وقيل: طير أحمر صفته كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور.

فمثل هذا يصح حمله على الموافقة، وهو الظاهر فيها.

٣ ـ أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ﴾ أي داهية تفجؤهم، وقيل: سريّة من سرايا رسول الله ﷺ.

٤ ـ أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد، كاختلافهم في أن المفهوم له عموم أوْ لا: وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً.

٥ ـ يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد بناءً على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه. فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطّراح منه للأول ونسخ له بالثاني.

وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذُكر؛ كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذُكر عن ابن عباس في المتعة وربا الفضل[1]، وكرجوع الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغُسل من التقاء الختانين[2]، فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف.

٦ ـ أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القرّاء في وجوه القراءات، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف، فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون فيها.

٧ ـ الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة؟ أم ثَمّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في عبارة، والمعنى متفق عليه.

---

(١) انظر: مصنف عبد الرزاق: ٨/١١٨ ـ ١١٩، والفقيه والمتفقه: ١/١٤٠ ـ ١٤٣.

(٢) انظر: شرح معاني الآثار: ١/٥٨ ـ ٥٩.

هذه أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف يجب أن تكون على بالٍ من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة الإجماع.

فصل: [الخلاف بين العلماء يرجع إلى وفاق]

وقد يقال: إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق أيضاً.

وبيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قول واحد كما تبين قبل هذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى:

١ - دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين.

٢ - وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع عن قوله.

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرّ لقصد الشارع المسْتَبْهَم بينهما من كل واحد من المجتهدين، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه؛ ولوافق صاحبه فيه. فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني.

فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار.

فإذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون.

ومن هنا يظهر وجه **الموالاة والتّحاب والتعاطف** فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً؛ لأنهم

مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر.

كما لا اختلاف بين **المتعبدين** لله بالعبادات المختلفة: كرجل تُقرِّبه الصلاة، وآخر تُقرِّبه الصيام، وآخر تُقرِّبه الصدقة، إلى غير ذلك من العبادات فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود، وإن اختلفوا في أصناف التوجه.

د: ٢٢٢/٤
م: ٢٢٠/٥

فكذلك **المجتهدون** لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم، لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع.

فصل: [الخلاف المذموم ناشئ عن الهوى]

وبهذا يظهر أن الخلاف ـ الذي هو في الحقيقة خلاف ـ ناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع.

وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء؛ لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها.

وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق. فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة ضلالة؛ لأن صاحبها مخطئ من حيث توهم أنه مصيب.

ودخول الأهواء في الأعمال خفي، فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها في الخلاف المقرر في الشرع، فلا خلاف حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة.

المسألة الثالثة عشرة:

[صفة العالم الرباني]

يسمى صاحب هذه المرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل

أحد حقَّه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وَفَهِمَ عن الله مراده.

ومن خاصته أمران:

١ ـ أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

٢ ـ أنه ناظرٌ في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كلياً.




الطرف الثاني

الفتوى

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى : المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ.

المسألة الثانية : الفتوى تحصل بالقول والفعل والإقرار.

المسألة الثالثة : صفة المفتي الصادق الفتيا.

المسألة الرابعة : من صفات المفتي حمل الناس على الوسط.




المسألة الأولى:

[المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ]

المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ. **والدليل على ذلك أمور:** د: ٤/ ٢٤٤

أحدها: النقل الشرعي في الحديث: (إن العلماء ورثة الأنبياء)[1]. م: ٥/ ٢٥٣

والثاني: أن المفتي شارع من وجه؛ لأنْ ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع.

المسألة الثانية:

[الفتوى تحصل بالقول والفعل والإقرار]

الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

١ ـ **فأما الفتوى بالقول:** فهو الأمر المشهور. ولا كلام فيه.

٢ ـ **وأما بالفعل:** فمن وجهين:

أ ـ ما يقصد به الإفهام في معهود الاستعمال، فهو قائم مقام القول المصرَّح به؛ كقوله عليه السلام: (الشهر هكذا وهكذا وهكذا)[2] وأشار بيديه.

ب ـ ما يقتضيه كونه أسوة يُقتدى به، ومبعوثاً لذلك قصداً.

وأصله قول الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ والتأسي: إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله.

---

(١) أخرجه أبو داود: ٣/ ٣١٧ رقم ٣٦٤١، وابن ماجه: ١/ ٨١ رقم ٢٢٣.

(٢) أخرجه البخاري: ٩/ ٤٣٩ رقم ٥٣٠٢، ومسلم: ٢/ ٧٦١ رقم ١٠٨٠.

[ما يبنى على كون المفتي قائماً مقام النبي ﷺ]:

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب مَنابَه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً، فما قَصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يَقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورِّث قدوةً بقوله وفعله مطلقاً فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة. فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يعظَّم في الناس ـ سرّ مبثوث في طباع البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال.

ولعل قائلاً يقول:

إن النبي ﷺ كان معصوماً، فكان عمله الاقتداء مَحلاًّ بلا إشكال، بخلاف غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية، فأفعاله لا يوثق بها، فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب:

أنه إن اعتُبر هذا الاحتمال في أفعاله فليعتبر مثله في نصب أقواله؛ فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً؛ لأنه ليس بمعصوم.

٣ ـ وأما الإقرار: فراجع إلى الفعل، لأن الكفّ فعل، وكفّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه.

وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ، فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى.

ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرّات عليهم بالقتل فما دونه.

ومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار، فإن ارتكاب خير

الشرين أولى من ارتكاب شرهما، وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمكعروف والنهي عن المنكر.

المسألة الثالثة:

[صفة المفتي الصادق الفتيا]

تنبني على ما قبلها. وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف لمقتضى العلم. فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عمّا لا يعني فإن كان صامتاً عما لا يعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يعني فهي غير صادقة.

وإذا دلّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة.

وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر.

ومثلها النواهي: فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء، وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان فهو الصادق الفتيا والذي يُقتدى بقوله ويُقتدى بفعله، وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل.

بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ وقال في ضده: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ﴾ فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته.

وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فإنما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة، فإن وافق صدق، وإن خالف كذب. فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة، وحسب الناظر من ذلك سيد البشر ﷺ؛ حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام.

وحين سأله الرجل عن أمر فقال: إني أفعله. فقال له: إنك لست مثلنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، غضب ﷺ وقال: (والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتّقي)[1].

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبه مؤتمراً أو منتهياً، وإلا أدى ذلك إلى خرم الأصل، وقد مرّ أن كل تكملة أدت إلى انخرام الأصل المكمل غير معتبرة، فكذلك هنا، ومثله الانتصاب للفتوى، ومن الذي يوجد لا يزل ولا يضل ولا يخالف قوله فعله؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة.

نعم، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب.

وأما أن يقال إذا عُدم ذلك لم يصح الانتصاب. هذا مشكل جداً.

فالجواب: أن نقول واجبٌ على العالم المجتهد الانتصابُ والفتوى على الإطلاق: طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل، ولا يطرد إن حصل.

فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يسمع ما تقول ويقتدى ... بالرأي منك وينفع التعليم
لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

وهو معنى موافق للنقل والعقل، لا خلاف فيه بين العقلاء.

---

(١) أخرج نحوه البخاري: ٩/ ١٠٤ رقم ٥٠٦٣.

المسألة الرابعة:

[من صفات المفتي حمل الناس على الوسط]

المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا: أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

وأيضاً فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد ردّ عليه الصلاة والسلام التبتل[1]، وقال لمعاذ لما أطال بالناس في الصلاة: (أفتّان أنت يا معاذ)[2] وقال: (عليكم من العمل ما تطيقون)[3].

فصل: [ما يبنى على ذلك]

١ ـ فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً.

وربما يتحرى بعض الناس الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى. وهذا قلب للمعنى المقصود في الشريعة. وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حملٌ على التوسط: لا على مطلق التخفيف، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث

د: ٢٥٩/٤
م: ٢٧٨/٥

---

(١) أخرجه البخاري: ١٠٤/٩ رقم ٥٠٦٣.

(٢) أخرجه البخاري: ١٩٢/٢ رقم ٧٠٠، ٧٠١، ومسلم: ٣٣٩/١ ـ ٣٤٠ رقم ٤٦٥.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم. وقد تقدم في ص ٢٤٧.

هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلق التشديد.

فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذره؛ فإنه مزلّة قدم، على وضوح الأمر فيه.

٢ ـ قد يسوغ للمجتهد أن يُحَمِّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص، ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفي ما لعلّه يُقتدى به فيه، فربما اقتدَى به فيه مَنْ لا طاقة له بذلك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهوره للناس نبّه عليه.

ولهذا ـ والله أعلم ـ أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه.




الطرف الثالث

الاقتداء

وفيه ثمان مسائل:

المسألة الأولى : المقلد لا يسعه إلا السؤال.

المسألة الثانية : صفة من يُسأل.

المسألة الثالثة : للترجيح طريقان.

المسألة الرابعة : الترجيح الخاص.

المسألة الخامسة : الاقتداء بأفعال أهل الاقتداء.

المسألة السادسة : قول المفتي: لا أدري.

المسألة السابعة : العمل عند فقد المفتي.

المسألة الثامنة : قول المجتهد دليل العامي.




المسألة الأولى:

[المقلد لا يسعه إلا السؤال]

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها. وهي قضية لا نزاع فيها، فلا فائدة في التطويل فيها، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر. وهي:

المسألة الثانية:

[صفة من يُسأل]

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يُعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري.

إذا تعين عليه السؤال فحقٌ عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه

فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر أو يتعدد.

فإن اتحد فلا إشكال.

وإن تعدد فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول.

وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال.

أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج

المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله. وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه البتة.

المسألة الثالثة:

[للترجيح طريقان]

حيث يتعين الترجيح فله طريقان: أحدها: عام، والآخر: خاص.

فأما العام: فهو المذكور في كتب الأصول، إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه.

وذلك أن كثيراً من الناس جاوزوا الترجيح ـ بالوجوه الخالصة ـ إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدّون بها.

فلنذكر هنا أموراً يجب التنبّه لها:

١ ـ أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً.

فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط إلى نمط آخر مخالف له، وهذا ليس من شأن العلماء. والأئمة المذكورون براء من ذلك النمط لا يليق بهم.

٢ ـ أن الطعن في مساق الترجيح يثير العناد من أهل المذهب المطعون عليه.

٣ ـ أن هذا الترجيح مغر بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينا نحن نتتبع المحاسن صرنا نتتبع القبائح؛ فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غض من جانب صاحبه غض صاحبه من جانبه.

٤ ـ أن هذا العمل مورث للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب، د: ٢٦٤/٤
وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب م: ٢٨٨/٥
بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك.

فصل: [الترجيح بذكر الفضائل]

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن، أعني عند الحاجة إليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ الآية! فبين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل.

وقال عليه الصلاة والسلام: (اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر).

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدين، وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح.

فصل: [التحذير من الترجيح بالتنقيص وذكر القبائح]

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيَّروا الترجيح بالتنقيص تصريحاً أو تعريضاً دأبهم، وعمَّروا بذلك دواوينهم، وسوَّدوا به قراطيسهم. بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم، فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحى التنقيص. بل أتى الوادي فطم على القرى، فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء.

فإياك والدخول في هذه المضايق، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم.

وأما الترجيح الخاص فلنفرد له مسألة. وهي:

المسألة الرابعة:

[الترجيح الخاص]

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين:

أحدهما: من كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام.

فهذا القسم إذا وُجد فهو أولى ممن ليس كذلك - **وهو القسم الثاني** - وإن كان في أهل العدالة مبرزاً لوجهين:

١ - ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب.

٢ - أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول، كما تقدم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب، وانقادت له بالطواعية النفوس.

فإذا اختلفت مراتب المفتين في هذه المطابقة، فالراجح للمقلد اتباع من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي؛ فإذا طابق فيهما - أعني فيما عدا شروط العدالة - فالأرجح المطابقة في النواهي.

واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه:

أ - أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح. وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

ب - أن المناهي تُمْتَثل بفعل واحد وهو الكف، وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها. فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي؛ فإنه مخالفة في الجملة، فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة.

ج ـ النقل؛ فقد جاء في الحديث: (فإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)[1] فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر.

المسألة الخامسة:

[الاقتداء بأفعال أهل الاقتداء]

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء، ممن دل الدليل على عصمته؛ كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع لا يخلو [من أمرين:

أولهما:] أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي وَقَّعه عليه المقتدى به، لا يقصد به إلا ذلك، من غير زيادة.

[**وثانيهما:** أن] يزيد عليه تَنْوِيَة المقتدَى به في الفعل أحسن المحامل مع احتماله في نفسه، فيبني في اقتدائه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل.

فأما الأول: فلا إشكال في صحة الاقتداء به. كما اقتدى الصحابة بالنبي ﷺ في أشياء كثيرة: كنزع الخاتم الذهبي[2] وخلع النعلين في الصلاة[3].

وأما الثاني: فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن انضباط المقصد، ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعاً في الاقتداء؛ لأن تحسين الظن لم يترجح إلا بالتشهي وذلك مهمل في الأمور الشرعية، إذ لا ترجيح إلا بمرجح.

---

(١) أخرجه البخاري: ١٣/ ٢٥١ رقم ٧٢٨٨، ومسلم: ٢/ ٩٧٥ رقم ١٣٣٧.
(٢) إشارة إلى ما أخرجه البخاري: ١٠/ ٣١٥ رقم ٥٨٦٥.
(٣) إشارة إلى ما أخرجه أبو داود: ١/ ١٧٥ رقم ٦٥٠. وانظر: الإرواء رقم ٢٨٤.

كما إذا فعل المقتدَى به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعيُّن أحد الاحتمالين، فيحمله هذا المقتدي على أن المقتدَى به إنما قصد الوجه الديني بناء على تحسينه الظن به.

بل نقول: إذا وقف المقتدَى به وقفة، أو تناول ثوبه على وجه أو قبض لحيته في وقت ما، أو ما أشبه ذلك، فأخذ هذا المقتدي يفعل مثل فعله بناء على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوي أو غافلاً كان هذا المقتدي معدوداً من الحمقى والمغفلين. فمثل هذا هو المراد بالمسألة.

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به، فيقول المقتدي: حسن الظن به يقتضي أنه يتصدق به، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخروي، فيجيء منه جواز الإيثار في الأمور الأخروية.

المسألة [السادسة]:

[قول المفتي: لا أدري]

يُذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامي بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه.

قال مالك بن أنس: ربما وردت عليَّ المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم. فقيل له: يا أبا عبد الله! والله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك. قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا.

والروايات عنه في (لا أدري) و(لا أحسن) كثيرة، حتى قيل: لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك (لا أدري) لفعل.

وقيل له: إذا قلت أنت يا أبا عبد الله لا أدري فمن يدري؟ قال:

ويحك! اعرفني؟ ومن أنا؟ وإيش منزلتي حتى أدري ما لا تدرون، ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر، وقال: هذا ابن عمر يقول: (لا أدري) فمن أنا؟ وإنما أهلك الناس العجب وطلب الرياسة.

هذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آتِ بها على ترجيح تقليد مالك، وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها، ولكن لتتخذ قانوناً في سائر العلماء؛ فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض.

المسألة [السابعة]:

[العمل عند فقد المفتي]

يسقط عن المستفتي التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد.

والدليل على ذلك [أن] المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه ـ على الصحيح ـ فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأساً أحق وأولى، والمسألة بينة.

المسألة [الثامنة]:

[قول المجتهد دليل العامي]

فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً.

فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم البتة، وقد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر.




ملحق بالقسم الخامس: «كتاب الاجتهاد»

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران:

الأول: التعارض والترجيح.

الثاني: أحكام السؤال والجواب.









النظر الأول

التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى : للتعارض جهتان.

المسألة الثانية : ما لا يمكن فيه الجمع بين المتعارضين.

المسألة الثالثة : ما يمكن فيه الجمع بين المتعارضين.




المسألة الأولى:

[للتعارض جهتان]

التعارض: إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد. د: ٢٩٤/٤ م: ٣٤٢/٥

أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق.

وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف؛ فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض، كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد.

فأما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي:

المسألة الثانية:

[ما لا يمكن فيه الجمع بين المتعارضين]

فإنه قد مر في كتاب الاجتهاد أن محالَّ الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات، ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسبب، هو متعلق الدليل الشرعي، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان، فاحتيج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف، وتصير من المتشابهات.

ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج إلى مزيد.

إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها كما في تعارض القولين على المقلد.

ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميتة بالذكية.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر.

وحقيقة النظر: الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة فيبنى على إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته.

فصلٌ: [الترجيح راجع إلى الجمع]

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام الأصوليين.

وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعاً إلى الضرب الثاني، وأن الترجيح راجع إلى وجهٍ من الجمعِ وإبطالِ أحد المتعارضين؛ حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى.

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي:

المسألة الثالثة:

[ما يمكن فيه الجمع بين المتعارضين]

فنقول: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:

١ ـ **أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها**؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرَّم قصاصاً.

٢ ـ **أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد.**

فلنذكر له مثالاً عاماً يقاس عليه ما سواه إن شاء الله.

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين:

وصف يقتضي ذمها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها.

ووصف يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول، لأنه شيء عظيم مُهدى من ملك عظيم.

فالأول: له وجهان:

أ ـ أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ﴾. الآية.

ب ـ أنها كالظل الزائل والحلم المنقطع. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ﴾.

وأما الثاني: من الوصفين فله وجهان أيضاً:

١ ـ ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا﴾.

٢ ـ أنها مِنن ونعم امتن الله بها على عباده، وتعرف إليهم بها في أثناء ذلك، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم وبثها فيهم، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾.

فالوصفان إذاً متضادان، والشريعة منزهة عن التضاد، مبرأة عن الاختلاف، فلزم من ذلك أنَّ توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متنافيتين.

بيانه أن لها نظرين:

أحدهما: نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً للحق، ومستحقاً لشكر الواضع لها، فظاهرٌ أنها من هذه الجهة قشر بلا لب، ولعب بلا جد، وباطل بلا حق.

فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حق، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة.

والثاني: نظر غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا، فظاهرٌ أنها ملأى من المعارف والحكم، فإذا نظر إليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها، لأن الجميع نعم طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها.

ومن هاهنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جد وأنها حق؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾.

ولأجل هذا صارت أعمال أهل هذا النظر معتبرة مثبتة، حتى قيل: ﴿لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾.

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة، وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني، بل هي محمودة.

فذمُّها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم.

والأخذ لها من الجهة الأولى مذموم، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وحباً في العاجلة. والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمى أخذه رغبة فيها.

ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها وأورع الناس في كسبها.

فربما سمع أخبارهم في طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى، لجهله بهذا الاعتبار، وحاش لله من ذلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم رضي الله عنهم، وألحقنا بهم، وحشرنا معهم، ووفقنا لما وفقهم له بمنّه وكرمه.

فتأمل هذا الفصل:

١ ـ فإن فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها.

٢ ـ وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه، كما يفهمون طلبها على غير وجهه، فيمدحون ما لا يمدح شرعاً، ويذمون ما لا يذم شرعاً.

٣ ـ وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذلك يتفصَّل.




النظر الثاني
أحكام السؤال والجواب

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى : أقسام السؤال.

المسألة الثانية : الإكثار من الأسئلة مذموم.

المسألة الثالثة : ترك الاعتراض على الكبراء محمود.

المسألة الرابعة : الاعتراض على الظواهر غير مقبول.




أحكام السؤال والجواب

وهو علم الجدل، وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر، والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل:

د: ٣١١/٤
م: ٣٦٩/٥

المسألة الأولى:

[أقسام السؤال]

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم.

وأعني بالعالم المجتهد؛ وغير العالم المقلد. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم. فهذه أربعة أقسام:

١ ـ سؤال العالم لمثله كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عنَّ له، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم.

٢ ـ سؤال المتعلم لمثله، كمذاكرته له بما سمع.

٣ ـ سؤال العالم للمتعلم، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ؟

٤ ـ وهو الأصل الأول: سؤال المتعلم للعالم. وهو يرجع إلى طلب علم ما لم يعلم.

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق إن عُلم؛ ما لم يمنع من ذلك عارض معتبر شرعاً، وإلا فالاعتراف بالعجز.

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل:

فيلزم الجواب إذا كان عالماً بما سُئل عنه، متعيناً عليه، في نازلة واقعة أو في أمر فيه نص شرعي بالنسبة إلى المتعلم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف، وهو مما يُبنى عليه عمل شرعي وأشباه ذلك.

وقد لا يلزم الجواب في مواضع كما إذا لم يتعين عليه.

وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل عقله الجواب.

ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية.

المسألة الثانية:

[الإكثار من الأسئلة مذموم]

الإكثار من الأسئلة مذموم.

والدليل عليه: النقل المستفيض من الكتاب والسنّة وكلام السلف الصالح.

من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ الآية!

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة؛ فقد روي عن ابن عباس أنه قال: (لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون)[1].

والحاصل: أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم.

ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال: نُهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء. فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع[2].

---

(١) أخرجه ابن جرير في التفسير: ١/٣٣٨.

(٢) أخرجه مسلم: ١/٤١ رقم ١٢.

فصل: [المواضع التي يكره فيها السؤال]

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع. نذكر منها مواضع:

١ ـ السؤال عما لا ينفع في الدين، كسؤال عبد الله بن حذافة: من أبي[(١)]؟

٢ ـ أن يسأل بعدما بلغ من العلم حاجته، ومثله سؤال بني إسرائيل بعد قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾.

٣ ـ أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنّة بالرأي ولذلك قال سعيد: أعراقي أنت؟

٤ ـ السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ﴾ الآية، ومن ذلك سؤال من سأل مالكاً عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة[(٢)].

٥ ـ السؤال عما شجر بين السلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال: تلك دماء كف الله عنها يدي، فلا أحب أن يلطخ بها لساني[(٣)].

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها. وليس النهي فيها واحداً، بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محل اجتهاد.

المسألة الثالثة:

[ترك الاعتراض على الكبراء محمود]

ترك الاعتراض على الكبراء محمود؛ كان المعترض فيه مما يفهم أو لا يفهم. والدليل على ذلك:

---

(١) أخرجه البخاري: ١٣/٢٦٥ رقم ٧٢٩٤، ومسلم: ٤/١٨٣٢ رقم ٢٣٥٩.

(٢) أخرجه اللالكائي في السنة: ٣/ ٤٤١ رقم ٦٦٤. وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥/ ٣٦٥.

(٣) أخرجه الخطابي في العزلة: ص١٣٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٩٣٤ رقم ١٧٧٨.

أ ـ ما جاء في القرآن الكريم، كقصة موسى مع الخضر، واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً، فكان ما قصه الله تعالى من قوله: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾.

ب ـ ما جاء في الأخبار، كحديث: (تعالوا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده) فاعترض في ذلك بعض الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب لهم شيئاً[1].

ج ـ ما عُهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة، مبعد بين الشيخ والتلميذ.

المسألة الرابعة:

[الاعتراض على الظواهر غير مقبول]

د: ٣٢٤/٤
م: ٤٠١/٥

الاعتراض على الظواهر غير مسموع. **والدليل عليه:**

أن لسان العرب يعدم فيه النص أو يندر، فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأن فيه طلب المبيّن أو التوقف، فالظاهر هو المعتمد إذاً؛ فلا يصح الاعتراض عليه، لأنه من التعمق والتكلف.

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذلك باتفاق.

وإلى هذا فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سنياً، بل انجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية، فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية.

---

(١) أخرجه البخاري: ١٣٢/٨ رقم ٤٤٣١، ٤٤٣٢، ومسلم: ١٢٥٩/٣ رقم ١٦٣٧.

فإذاً لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة إلا أن يدل دليل على الخروج عنها، فيكون ذلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان. والله المستعان.



الفهارس:

١ ـ فهرس الفوائد

يمكن تصنيف هذه الفوائد إلى خمسة أصناف:

١ ـ السلف.

٢ ـ السنة والبدعة.

٣ ـ العلم والتعلم.

٤ ـ مقاصد الشريعة.

٥ ـ أصول الفقه.

وإليك فيما يأتي بيان هذه الفوائد حسب هذا التصنيف.

أولاً: السلف:

(١) هذه الأرقام تشير إلى الصفحة أو الصفحات التي وردت فيها الفائدة من هذا التهذيب.

ثانياً: السنّة والبدعة:

ثالثاً: العلم والتعلم:

رابعاً: مقاصد الشريعة:

عقد الشاطبي لمقاصد الشريعة قسماً خاصاً من كتابه، وهو القسم الثالث، مع أن كتاب الموافقات لا يخلو في معظم مسائله من التنبيه والإشارة والتقرير لمقاصد الشريعة.

ولعل أهم الموضوعات التي تعرض لها الشاطبي في قسم مقاصد الشريعة ما يأتي:

---

(١) فصّل الشاطبي القول في علامات أهل البدع في كتابه الموافقات: ٤/١٧٩ ـ ١٨٩.

خامساً: أصول الفقه:

تعرض الشاطبي إلى عدد كبير من المسائل الأصولية، مع أنه لم يقصد لمَّ أطراف هذا العلم أو الإحاطة بأبحاثه.

ومن أبرز القضايا الأصولية التي تميَّز الشاطبي بتقريرها ما يأتي[1]:

(١) وهي مرتبة وفق ترتيب كتاب المستصفى للغزالي. ثم تأمل؛ فكل واحدة من هذه القضايا تنهض أن تكون بحثاً مستقلاً.

٢ ـ فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

القسم الرابع: كتاب الأدلة الشرعية

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

القسم الخامس: كتاب الاجتهاد وما يتعلق به

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

٣ ـ الفهرس الإجمالي

الموضوع	الصفحة